This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

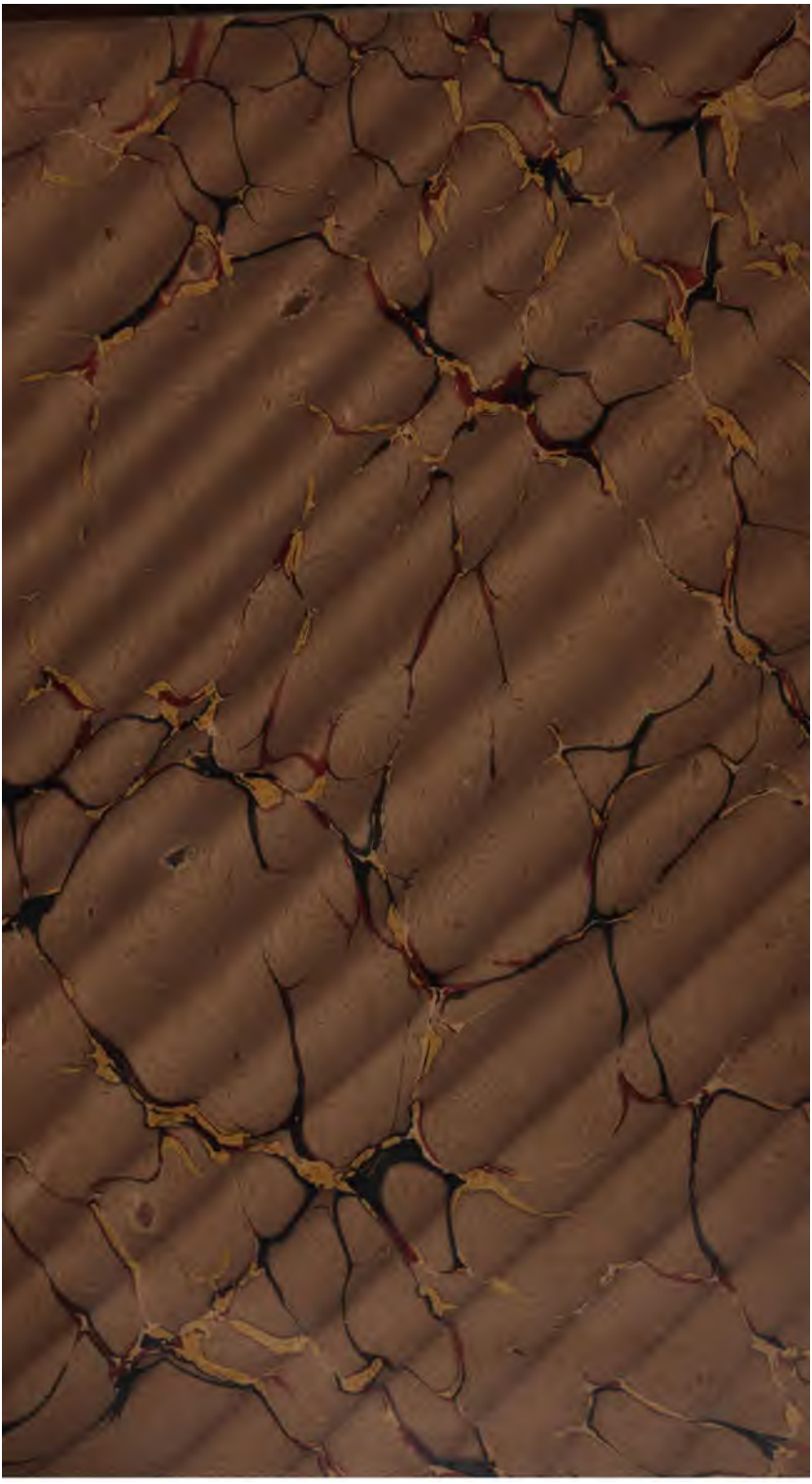
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE ET FAIRE



BR
1720
.A7
M69

# ATHANASE

## LE GRAND.

MPRIMERIE ET FONDERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

# ATHANASE

## LE GRAND

## ET L'ÉGLISE DE SON TEMPS

EN LUTTE

## AVEC L'ARIANISME,

PAR

Johann ~~JEAN~~-ADAM MOEHLER.

traduit de l'allemand,

AVEC UNE NOTICE HISTORIQUE SUR L'ARIANISME,

DEPUIS LA MORT DE SAINT ATHANASE JUSQU'A NOS JOURS,

PAR

JEAN COHEN,

Bibliothécaire à Sainte-Geneviève.

PRÉCÉDÉ DU PANÉGYRIQUE DE SAINT ATHANASE,

PAR SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

TOME I.

PARIS.

DEBÉCOURT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES SAINTS-PÈRES, 69.

1840.

Vignaud Libr.
6-22-1926
3 vols.

# PANÉGYRIQUE DE S. ATHANASE,

## PAR S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

*(Ce panégyrique, selon l'opinion la plus probable, fut prononcé à Constantinople, en l'année 379, le jour anniversaire de la mort de saint Athanase.)*

Louer Athanase, c'est louer la vertu elle-même. N'est-ce pas, en effet, célébrer les louanges de la vertu, que de faire connaître une vie qui réalisa toutes les vertus ensemble; ou, pour mieux dire, qui les réalise. Car les hommes qui vécurent selon Dieu, continuent de vivre en Dieu, après qu'ils ont franchi les limites de notre monde mortel. Voilà pourquoi Dieu est appelé dans les Saintes Écritures le *Dieu d'Abraham, le*

*Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob*, c'est-à-dire, Dieu des vivans, et non des morts. Or, célébrer la vertu, c'est vraiment rendre un hommage direct à Dieu lui-même, de qui la vertu émane dans les âmes, afin qu'illuminées par sa grâce, elles s'élèvent, ou, plutôt, elles retournent vers lui. Dieu a fait éclater à nos regards, et tous les jours encore il opère de grandes et nombreuses merveilles, si nombreuses et si grandes qu'elles ne sauraient être racontées : toutefois je n'en vois aucune qui soit plus étonnante et plus digne de notre gratitude, que le commerce amical auquel ce grand Dieu admet et invite l'âme humaine. Ce qu'est le soleil dans le monde physique, Dieu l'est dans l'ordre spirituel. Comme l'astre du jour inonde la terre de ses splendeurs, et agit de telle sorte sur les yeux du corps, qu'ils peuvent apercevoir le foyer même d'où leur vient la lumière ; ainsi Dieu pénètre l'âme par les rayons de sa vérité, et la fait en quelque sorte participer à l'essence divine. Et de même que le soleil, tout en donnant aux êtres vivans la faculté de voir, et aux êtres inanimés la faculté d'être vus, demeure toujours le plus admirable

spectacle que l'œil puisse contempler ; de même, aussi, Dieu dégage des ténèbres l'intelligence et les objets auxquels elle peut s'appliquer ; il accorde à l'une le don de comprendre, aux autres le don d'être compris ; mais, par dessus toutes les hauteurs du monde intellectuel, lui-même apparaît comme le point culminant dans la contemplation duquel nos désirs vont se fixer. Au delà, plus rien... Nul génie ne s'est élevé, ni ne s'élèvera plus haut, quelles que soient sa vigueur, son audace, son ardeur de connaître. Dieu est la limite extrême où tendent les puissances de l'âme : lorsqu'elle y sera parvenue, toutes ses laborieuses spéculations se fixeront à jamais au repos.

Heureux donc celui qui, brisant par la raison et la méditation la grossière enveloppe terrestre, et dissipant les nuages que les sens épaississent devant l'esprit, sait entrer en communication avec Dieu, et se plonger, autant qu'il est permis à notre nature, dans cet océan de pure lumière ! Heureux et deux fois heureux ! puisqu'il s'est élevé de si bas à une telle sublimité, et qu'il a conquis cette sorte de déification que donne l'amour sin-

cère de la vérité, trouvant, par delà le dualisme du moi humain, l'unité au sein du Dieu un en trois personnes. Combien est déplorable au contraire l'aveuglement de l'esclave des sens, tellement enfoncé dans la boue terrestre, qu'il ne sait ni tendre les yeux de l'intelligence aux rayons divins, ni se détacher des infimes régions où il rampe, oublieux tout à la fois et de son origine céleste et de ses célestes destinées! Tout lui réussît-il au gré de ses désirs, je le plains d'autant plus que, déçu par les charmes de ce cours propice et riant, il s'éprend de tous les biens, si ce n'est du seul vrai bien. Fatale erreur qui le conduit à l'abîme de ténèbres, ou, plutôt, dont le terme lui révèlera par le feu, celui qu'il n'a point connu comme lumière.

Parmi les sages qui ont conformé leurs pensées et leur conduite à ces hautes vérités (et le nombre de ceux-là est petit; car, encore bien que tous les hommes soient créés à l'image de Dieu, les hommes de Dieu sont, hélas! trop rares); parmi donc les grandes et saintes mémoires, législateurs, chefs d'armées, pontifes, prophètes, évan-

gélistes, apôtres, docteurs, toute la glorieuse élite de l'humanité, celui en l'honneur de qui ce discours est prononcé, a droit à une large part de notre admiration. Lesquels, en effet, faut-il citer? Enoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, les douze patriarches, Moïse, Aaron, Josué, les juges, Samuel, David, Salomon sous quelques rapports, Élie, Élisée, les prophètes qui précédèrent la captivité, ou ceux qui la suivirent? Et pour passer à un ordre de faits, les derniers dans la série des temps, mais les premiers en réalité, je veux dire ceux qui se rattachent immédiatement à l'incarnation du Christ, exaltons le flambeau venu avant la lumière, la voix entendue avant le Verbe, le médiateur qui précéda le souverain Médiateur, l'illustre Jean, placé comme un anneau d'alliance entre l'ancien et le nouveau Testament; puis les disciples du Sauveur, et ceux enfin qui, depuis le Christ, ont brillé par la parole et la doctrine, ou se sont rendus célèbres par le don des miracles, ou ont subi la dernière et glorieuse épuration du martyre.

De ces hommes à jamais mémorables, Athanase a égalé les uns; il suit de près les

autres ; plusieurs même, si cette parole ne semble point trop téméraire dans ma bouche, ont été surpassés par lui. Empruntant par l'imitation quelque chose à chacun d'eux ; à celui-ci l'érudition et l'éloquence, à celui-là les œuvres ; à l'un le zèle, à l'autre la mansuétude, à un troisième l'honneur des luttes subies pour la foi ; tantôt reproduisant plusieurs traits d'un caractère, quelquefois se les appropriant tous ; comme un peintre dont le travail et l'habileté réunissent en un seul tableau les beautés dérobées à cent modèles, Athanase a su former en lui-même, par cet heureux assemblage, la plus parfaite image de la vertu. Il lui a été donné de surpasser par l'action les hommes éminens par la parole, et de l'emporter par l'érudition et l'éloquence sur ceux que distinguait le génie pratique ; ou, si mieux vous aimez, il a été supérieur par la doctrine aux hommes dont la doctrine a fait la gloire, par les actes à ceux qui montrèrent la plus grande aptitude dans le maniement des affaires. Que si l'on cite des caractères où l'on vit ces deux qualités alliées dans une heureuse modération, Athanase les prime en ce qu'il possède l'une

d'elles à un degré suréminent ; et si l'on en montre d'autres incomparables dans l'un des genres, Athanase a sur eux ce privilége de les réunir tous deux. Donc, la gloire qui appartient à ses prédécesseurs pour lui avoir fourni les exemples sur lesquels il s'est formé, lui-même y a un titre égal pour avoir laissé à l'avenir un modèle achevé.

Les bornes de ce discours ne permettraient pas de raconter en détail et de célébrer dignement une telle vie. Elle demande une histoire complète, et c'est un de mes plus chers désirs de pouvoir lui consacrer un travail spécial pour instruire et charmer les générations chrétiennes, suivant en cela l'exemple d'Athanase qui écrivit la vie de saint Antoine, et promulgua sous forme de récit les lois de la vie monastique. Aujourd'hui, pour satisfaire notre désir et acquitter le pieux tribut réclamé par cette fête, il nous suffira de retracer quelques uns des principaux traits que notre mémoire nous fournit spontanément. Certes, lorsque la vie de tant d'impies fameux s'éternise en quelque sorte par le souvenir au milieu des hommes, ni la religion ni la prudence ne permettent de

condamner à l'oubli la mémoire des saints ; dans une ville, surtout, que de nombreux exemples de vertu pourront à peine sauver, accoutumée qu'elle est à se faire de tout un jeu, des choses divines comme des cirques et des théâtres.

Athanase fut initié de bonne heure à la science divine, et formé à la discipline chrétienne. Quant aux lettres profanes, il leur accorda quelque peu de temps, assez pour ne pas y rester complètement étranger, et pour que l'on ne pût pas attribuer à l'ignorance le rang subalterne où elles étaient reléguées dans son estime. Ce noble et mâle génie répugnait à consumer ses efforts dans des études vaines, à l'imitation de ces athlètes qui, frappant de grands coups dans l'air, au lieu d'atteindre le corps, laissent échapper la couronne promise. Pour aliment de sa pensée, il choisit l'ancien et le nouveau Testament ; il en médita tous les livres avec plus de soin que jamais personne n'en a médité un seul. A ces habitudes de contemplation se joignirent des trésors de vertu chaque jour augmentés. La science et les mœurs, brillant chez Athanase d'un éclat pareil, et

se fortifiant mutuellement, formèrent cette chaîne d'or dont si peu d'hommes réussissent à ourdir le double et précieux fil. La pratique du bien l'initiait à la contemplation, et la contemplation à son tour le guidait dans la pratique du bien. La crainte du Seigneur est, en effet, le commencement de la sagesse; elle la couve, si l'on peut ainsi parler, et la prépare à éclore; puis la sagesse, après avoir brisé les entraves de la crainte et s'être transformée en charité, d'esclaves que nous étions, fait de nous les amis et les enfans de Dieu.

Ainsi allait se développant et se fortifiant par cette sainte discipline, une vertu prédestinée au sacerdoce. Combien il serait désirable qu'on vît, maintenant encore, ces exemples se renouveler chez les futurs pasteurs des peuples, chez ceux qui sont destinés à tenir un jour dans leurs mains le corps auguste du Christ, selon les desseins de cette prescience divine qui façonne long-temps à l'avance les instrumens de ses merveilles! Athanase, donc, fut admis dans ce grand ordre du sacerdoce, parmi ces ministres des sacrés mystères, qui vont à la rencontre de Dieu descendant lui-même vers eux. Après

avoir passé par les divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique (car je veux supprimer ici les détails intermédiaires), Athanase est promu au siége d'Alexandrie, et de là c'est le monde entier qu'il domine. Je ne sais, à vrai dire, si cette dignité lui fut donnée par Dieu pour récompenser sa vertu, ou si plutôt Dieu ne voulut pas le donner lui-même à l'Église, comme une source vivifiante où elle pût ranimer sa langueur. Altérée de vérité, presque défaillante, il fallait à l'Église, comme jadis à Ismaël, un breuvage où étancher sa soif. A cette terre désolée par la sécheresse, il fallait, comme autrefois à Élie, un ruisseau dont les eaux vinssent verser un peu de vie dans ses entrailles, et sauver la semence d'Israël. Autrement, nous étions menacés du sort de Sodome et de Gomorrhe, ces villes dont l'iniquité est fameuse, mais plus fameux encore le châtiment. Dans cette ruine imminente, voilà qu'une colonne inébranlable est dressée pour nous soutenir; voilà qu'une pierre angulaire vient nous relier à elle, et nous relier les uns aux autres. Que dirai-je encore ? C'est un feu qui consume et fait disparaître les élémens impurs;

c'est un van rustique qui sépare la poussière des opinions humaines d'avec le pur froment des dogmes révélés ; c'est l'épée qui retranche les racines du vice. Le Verbe trouve dans Athanase un compagnon de guerre ; l'Esprit, un homme pour transmettre son souffle.

Cette élection que la Providence avait ménagée aux besoins de son Église, se fit par les suffrages du monde entier, non à l'aide des manœuvres indignes que l'on a vu pratiquer plus tard, non en introduisant dans le lieu saint la violence et le meurtre, mais avec une régularité apostolique et sous la seule influence de l'Esprit saint. Élevé dans la chaire de Marc, Athanase hérite de sa piété non moins que de son siége ; et malgré le long intervalle de temps qui sépare le nouveau pontife du premier évêque d'Alexandrie, la vertu les rattache immédiatement l'un à l'autre. Aussi bien, c'est là l'unique et vrai caractère de la succession épiscopale. L'héritier de la foi, l'est aussi du siége ; le déserteur des croyances, tout assis qu'on le voit dans la même chaire, n'est plus qu'un ennemi ; l'un ne possède que de nom ce qui appartient à l'autre en vérité et en réalité.

Non, le successeur n'est point celui qui a fait invasion par force, mais bien la patiente victime de la violence; non le violateur des lois, mais l'élu selon toutes les règles légales; non le sectaire qui rompt avec les doctrines de ses prédécesseurs, mais le zélé partisan de la foi : à moins que l'on ne veuille dire qu'il succède, à peu près comme la maladie succède à la santé, les ténèbres à la lumière, la tempête au calme, la démence à la raison.

La même sagesse qui a présidé à la nomination d'Athanase, se révèle tout d'abord dans les actes de son administration. Ne craignez pas qu'une fois élevé sur le trône épiscopal, on le voie, comme ces hommes qui parviennent à mettre la main sur un héritage ou un pouvoir inespéré, s'enivrer de sa fortune et se jeter dans les travers d'une orgueilleuse infatuation. Ainsi agissent les prêtres adultères, les prêtres qui se sont glissés par surprise dans la maison du Seigneur, les prêtres indignes des fonctions qu'ils ont convoitées. Comme ils apportent au sacerdoce des mains vides de bonnes œuvres, qu'ils n'ont jamais connu les tribulations réservées à l'homme de bien, devenus du même coup

écoliers et maîtres dans la science de la piété, ils corrigent les autres avant de s'être corrigés eux-mêmes : hier sacriléges, aujourd'hui prêtres ; hier profanes, aujourd'hui ministres des divins mystères ; initiés par une longue pratique à la connaissance du vice, parfaitement neufs dans la vertu ; création de la faveur humaine, et non certes de l'Esprit saint ; despotes insupportables qui ne laissent rien à l'abri de leur violence, et finissent par pousser à bout la piété elle-même. Chez eux, ce ne sont pas les mœurs qui accréditent la dignité, mais c'est, à rebours de toute raison, la dignité qui seule soutient le crédit des mœurs : étranges sacrificateurs qui doivent plus de victimes pour leurs propres iniquités que pour celles du peuple ; placés fatalement dans cette alternative ou d'acheter, par une lâche tolérance envers les désordres d'autrui, le pardon de leurs déréglemens, ou de masquer leur corruption sous la dureté du commandement. Athanase ne tomba dans aucun de ces deux écueils. Aussi humble de cœur que sublime par les actes, sa vertu s'élevait trop haut pour que personne espérât l'atteindre ; mais l'aménité de son carac-

tère ouvrait à tous un facile accès près de sa personne. D'une mansuétude inaltérable, enclin à la miséricorde, plein d'amabilité dans son langage, plus aimable encore par ses mœurs, d'une physionomie angélique, mais angélique surtout par l'âme; calme dans la réprimande, tournant la louange elle-même en salutaire leçon, loin de les émousser par l'abus, il savait répartir l'une et l'autre avec une si heureuse modération, que la réprimande semblait dictée par une tendresse paternelle, et l'éloge revêtait l'austère dignité du commandement. Chez lui, ni l'indulgence ne dégénérait en faiblesse, ni la sévérité en rigueur : l'une était plutôt condescendance et bonté; l'autre, raison; toutes deux assurément étaient sagesse. Dispensé de longs discours par ses mœurs qui étaient une éclatante et continuelle prédication, d'une autre part l'ardeur et la puissance de sa parole lui épargnaient la nécessité de recourir à la verge; encore moins avait-il besoin de trancher dans le vif, les coups modérés de la verge suffisant à arrêter le mal.

Mais à quoi bon tant d'efforts pour vous le

dépeindre? Son portrait a été tracé longtemps à l'avance par l'apôtre Paul, soit dans les pages où il exalte ce grand Pontife qui règne maintenant au haut des cieux (car ne craignons pas d'aller aussi loin que l'Écriture, laquelle reconnaît dans les hommes qui vivent selon le Christ, autant de Christs); soit dans l'épître à Timothée, où il lui développe les règles propres à former le futur évêque. Appliquez cette règle à la vie d'Athanase, et voyez si elle ne s'y ajuste pas avec une exactitude parfaite. Agissez donc, et que votre concours m'allége le fardeau de l'éloge; car l'ouvrier ne suffit point à l'œuvre. Je veux omettre beaucoup, il le faut; mais, attiré de côté et d'autre, je ne sais plus démêler ce qui l'emporte en beauté, comme dans un corps où tout est parfait et où toutes les perfections s'harmonisent; chaque trait, à mesure qu'il se produit dans mes souvenirs, m'apparaît comme le plus admirable, et emporte à soi le discours. Vous tous, donc, témoins de sa vie et héraults de sa mémoire, partagez-vous l'éloge de sa vertu, et engagez ensemble une pieuse lutte; vous tous, hommes et femmes, adolescens et vierges,

vieux et jeunes, prêtres et laïques, moines et séculiers, chrétiens qui suivez les sentiers de la simplicité; et hommes fervens qui aspirez à une spiritualité plus haute, qui que vous soyez enfin, adonnés à la vie contemplative ou mêlés au tourbillon des affaires. Que celui-ci exalte par ses louanges la constance d'Athanase dans les jeûnes et les oraisons, constance telle qu'il semblait affranchi des entraves du corps et des nécessités de la matière; celui-là son infatigable vigueur dans les veilles et dans les chants des psaumes. A l'un de raconter quelles sollicitudes et quels secours il prodiguait à l'indigence; à un autre, comment il savait résister aux grands et aux superbes, et s'incliner au contraire vers les petits. Les vierges loueront en lui un modèle du célibat chrétien; les femmes mariées, un conseiller; les solitaires, une voix qui les excite et les soulève vers le ciel; ceux qui vivent dans le monde, un législateur; les simples, un guide; les esprits adonnés à la spéculation, un théologien consommé; les caractères impétueux, un frein; les infortunés, un consolateur; la vieillesse, un bâton tutélaire; l'adolescence,

un précepteur; la pauvreté, une main libérale; la richesse, un dispensateur. Est-ce tout? Non : les veuves auront à louer un protecteur; les orphelins, un père; les pauvres, un ami des pauvres; les étrangers, un hôte; les frères, un tendre frère; les malades, un médecin, quels que fussent leurs maux, quel que fût le remède; les âmes bien portantes, un gardien de leur santé. Tous enfin béniront la mémoire de celui qui se fit tout à tous, afin d'épandre sur tous, ou sur le plus grand nombre possible, les trésors de sa charité.

Nous laissons donc à d'autres, à ceux qui sont moins pressés par le temps, le soin d'admirer et de célébrer ces mérites secondaires d'Athanase. Je dis secondaires, en le comparant à lui-même, et ses vertus avec ses vertus. Car telle est l'exubérance de sa gloire que, malgré la magnificence de nos éloges, nous pouvons lui appliquer les mots de l'Apôtre : *Ce qui a été glorifié, n'a pas été glorifié* (1). Mémoire chargée de tant de richesses que quelques uns de ses ornemens

(1) II. Cor. III, 10.

suffiraient à illustrer un autre nom. Pour nous, afin de tenir notre parole, il nous faut, quoiqu'à regret, franchir ce qui est de moindre importance, et arriver au point capital de l'éloge. C'est en vue de rendre hommage à Dieu que nous avons entrepris ce discours; si notre parole n'était point trop indigne de l'éloquence et de la grande âme d'Athanase, à Dieu aussi en appartiendraient l'offrande et l'honneur.

Il fut un temps, alors les affaires de l'Église étaient prospères et florissantes, où cet art dangereux d'une théologie bavarde et sophistique n'avait même pas accès dans les chaires. Dire ou entendre quelque chose de nouveau et de curieux sur Dieu, eût paru un tour de force aussi méprisable que ceux des baladins qui déconcertent l'œil du spectateur par les rapides évolutions de leurs cailloux, ou qui, pour le grand plaisir de la foule, assouplissent leurs membres à toutes sortes de contorsions bizarres et lascives. Simplicité, droiture dans le discours comme dans la doctrine, voilà ce qu'on estimait. Mais depuis que le souffle des Sextus et des Pyrrhon, je ne sais quelle manie de contredire et quelle

démangeaison de parler, véritable maladie, fièvre maligne, ont fait invasion dans nos églises pour notre grand malheur, et qu'une subtilité raffinée dans la doctrine passe pour la perfection de la science, on peut dire de nous ce qui est raconté des Athéniens aux livres des Actes, nous n'avons pas d'autre occupation que de chercher du nouveau, soit à dire, soit à entendre. Oh! quel Jérémie déplorera notre chaos et nos ténèbres accumulées! Lui seul pourrait égaler les lamentations aux calamités.

Cette détestable folie se déclara par Arius dont le nom en est désormais inséparable. Aussi bien le malheureux a-t-il cruellement expié sa criminelle intempérance de langage, et sa fureur d'argumenter: rendant le dernier soupir dans un lieu immonde, c'est sa parole qui le tue, et non la maladie. Comme Judas, parce qu'il a trahi le Verbe, son corps déchiré rejette son âme avec ses entrailles. Le venin fut recueilli par d'autres qui développèrent l'art de l'impiété. Par eux la divinité se trouva circonscrite dans la personne du Père; le Fils et le Saint-Esprit furent exclus de la sphère de la nature divine. Ils ne voulurent plus honorer la Trinité que

sous le nom de société, et bientôt même ils infirmèrent par des restrictions ce titre d'associés. De telles doctrines ne pouvaient avoir pour complice le bienheureux dont nous célébrons la mémoire, véritable homme de Dieu, trompette éclatante de la vérité. Voyant clairement que restreindre les trois personnes en un seul nombre, c'était admettre une erreur impie, une nouveauté enseignée par Sabellius, qui le premier imagina de resserrer ainsi la divinité; et que, d'une autre part, séparer les trois personnes quant à la nature divine, ce n'était rien moins qu'introduire une division monstrueuse de la divinité, il tint la main aux vrais principes; avec un ordre admirable, il conserva l'unité quant à la nature, et la triple distinction quant aux attributs, sans que cette unité confondît la déité, ni que cette triple personnalité la fractionnât, mais tout se trouvant affermi dans une juste mesure, à une égale distance des deux erreurs supposées.

Dans l'auguste concile de Nicée, où se réunirent, sous l'inspiration du Saint-Esprit, trois cent dix-huit éminens personnages, l'élite de l'Église, Athanase lutta de toutes

ses forces contre l'hérésie. Quoiqu'il ne fût pas encore compté parmi les évêques, il tint un des premiers rôles dans l'assemblée; car l'état des affaires commandait d'attacher la prééminence au mérite autant qu'à la dignité. Ensuite, l'incendie déjà fomenté et propagé par les disciples de l'impie, étendant ses ravages sur presque toute la surface du globe, l'intrépide défenseur du Verbe se voit en butte à tous les genres d'attaque. Alors commencent à s'ourdir ces odieuses machinations dont le scandale a retenti sur la terre et sur les mers. Destin ordinaire des grandes âmes : n'est-ce pas contre le plus inébranlable et le plus valeureux des guerriers rangés sous une bannière, que se ruent les flots les plus pressés des assaillans? Athanase ne sera pas non plus à l'abri des traits que lui lanceront d'autres mains; car l'impiété est douée d'un génie satanique pour imaginer le mal, et son impudence ne recule devant aucune énormité : comment épargneraient-ils les hommes, ceux qui n'ont pas épargné Dieu? Cependant leur fureur dépassa, cette fois, toutes les bornes connues. Au sujet de toutes ces iniquités dont le souvenir me pèse, je

voudrais laver de tout reproche ce sol qui m'est si cher, ma patrie bien aimée. Disons-le hardiment, ce n'est point la patrie qui fut coupable, mais ceux qui, lui étant étrangers par leur naissance, y usurpèrent une place (1). La patrie est sainte; elle brille entre toutes les nations par son inviolable attachement à la foi : le crime doit être rejeté sur ces fils indignes de l'Église. Vous ne l'ignorez pas d'ailleurs, *la ronce croît mêlée à la vigne* (2), et Judas, quoique du nombre des disciples, fut un traître.

Dans toutes ces manœuvres contre le saint personnage, jusqu'au prénom qui est le mien fut exposé à la souillure (1) : je veux parler de cet homme qui avait trouvé jadis à Alexandrie, où le conduisait l'étude de la science, un accueil plus qu'hospitalier de la

(1) Allusion à Georges, né en Cappadoce, qui fut le plus ardent ennemi d'Athanase, et qui occupa même son siége. Plus loin, dans le discours, il sera nommé et flétri avec une sainte énergie.

(2) Prov. XXVI, 9.

(3) Allusion à un Grégoire qui, après l'exil d'Athanase, fut élevé sur son siége par les ariens, puis expulsé à son tour et remplacé par Georges de Cappadoce.

part d'Athanase ; qui avait été traité par lui avec une tendresse paternelle, et investi de sa confiance, de sa faveur, au point d'être choisi pour dépositaire des plus graves intérêts. Cet homme, dit-on, récompensa son protecteur, son père, en s'insurgeant contre lui ; et encore bien que, dans ce drame d'iniquité, les acteurs apparens fussent d'autres, *la main d'Absalon*, comme parle l'Écriture, *était avec eux* (1). S'il en est parmi vous qui connaissent cette ridicule calomnie du bras érigé en accusateur contre le saint homme (2), et ce mort bien vivant, et l'injuste exil dont il fut le prétexte, ils savent ce que je veux dire. Mais j'oublie volontiers ces choses, estimant que, dans le doute et l'incertitude, il faut incliner de préférence vers l'avis le plus favorable, absoudre plutôt que condamner. Le méchant se montre très prompt à condamner l'homme de bien ; l'homme de bien, au contraire, ne se résout qu'avec peine à

(1) Reg. xv.

(2) Le lecteur se souvient de cet Arsène qu'Athanase fut accusé d'avoir tué en lui arrachant un bras par la puissance de la magie, et qui se présenta parfaitement portant aux évêques réunis à Tyr en 335.

condamner même le méchant : plus on est soi-même éloigné du vice, moins facilement on le soupçonne chez autrui. Quant à ce qui est, non pas seulement un bruit public, mais un fait trop réel, non pas une simple présomption, mais une incontestable certitude, je le dirai sans ménagement.

Il s'est rencontré un monstre de Cappadoce, né à l'autre bout du monde, vil d'origine, plus vil de cœur, dans les veines duquel ne coulait même pas un sang entièrement libre, mais de race équivoque, douteuse, être métis comme les mulets ; d'abord esclave de la table d'autrui et attaché au service des cuisines, élevé par conséquent de façon à tout rapporter au ventre, actions et paroles. Je ne sais quel mauvais génie lui ayant suggéré l'idée de se lancer dans la carrière des fonctions publiques, il commença par remplir le plus infime et le plus sale des offices ; on le chargea de recevoir la chair de porc dont se nourrit la troupe. Infidèle dans sa gestion, car il ne songeait qu'à s'engraisser aux dépens du soldat, quand on l'eut chassé, ne lui laissant rien autre chose que son corps, après des courses errantes de

ville en ville, de pays en pays, comme font les fugitifs, tout à coup l'idée lui vient de clore à Alexandrie la série de ses vagabondages : pour le malheur de l'Église, notre cité est visitée par cette nouvelle plaie de l'Égypte. Là s'arrêtent ses pas, mais sa méchanceté et sa rouerie s'exercent plus actives que jamais. Du reste, homme de rien, sans lettres, sans tenue, complètement inhabile à manier la parole, ne sachant même pas revêtir les dehors et les apparences de la vertu, mais passé maître en fait de troubles et de scélératesse.

Vous savez tous et vous vous rappelez à quels outrageux excès se porta son insolence envers notre pieux évêque. Dieu permet souvent que les *justes soient livrés aux mains et au pouvoir des méchans* (1), non certes pour honorer ceux-ci, mais pour éprouver ceux-là. En attendant cette *fin épouvantable* dont l'Ecriture menace l'impie (2), la vie semble quelquefois une dérision de la vertu: la bonté de Dieu se cache pour un temps ; le

(1) Job, IX, 24.

(2) Ps. XXXIII, 22.

présent ne laisse point apercevoir les grandes réparations contenues dans le sein de l'avenir; alors que paroles, actions, pensées seront éprouvées dans le crible divin; alors que le Christ se lèvera pour juger la terre, et qu'il pèsera les intentions et les œuvres, et que les conseils de sa justice, jusque-là scellés en lui-même, seront produits et manifestés au grand jour. Job vous donne cet enseignement dans ses discours et dans ses malheurs. Homme juste, pieux, zélé pour la vérité, irréprochable en sa conduite, couronné enfin de toutes les vertus que lui reconnaît l'Écriture; néanmoins, sur la demande de l'ennemi qui obtient de pouvoir lui faire sentir ses coups, il subit tant et de si rudes assauts, que, dans la longue série des infortunes humaines, on n'en trouve pas une qui soit comparable à la sienne. Non seulement, en effet, ses richesses, ses domaines, de beaux et nombreux enfans, biens si chers à tous les hommes, lui sont ravis coup sur coup, au point que l'enchaînement des calamités ne laisse plus de place au deuil; mais, pour comble à tous ses maux, lui-même atteint d'une plaie incurable, dégoûtante, hideuse,

devient un objet de haine à sa femme, qui remplit son rôle de consolatrice en aigrissant et en irritant les douleurs du patient : grâce à elle, la plaie du corps se complique des cruelles blessures du cœur. Il n'y a pas jusqu'à ses plus sincères amis, desquels il devait espérer consolation, sinon remède, qui, dans cette grande infortune dont le secret leur échappe, voient non une épreuve de la vertu, mais le châtiment du crime. Que dis-je ? ils n'ont pas honte d'éclater en reproches, et cela dans un moment où, leur ami fût-il coupable, ils auraient dû par leurs paroles affectueuses tromper et adoucir ses angoisses.

Voilà le fidèle tableau de la situation où Job était réduit, et comment s'exerçaient à son égard les conseils de la sagesse divine. Noble combat de la vertu contre l'esprit envieux : celui-ci, pour abattre la vertu, réunissant tous les efforts de sa rage ; celle-là, pour demeurer invaincue, soutenant toutes les calamités ; celui-ci travaillant à frayer une voie facile au vice par le spectacle du tourment des justes ; celle-là retenant au contraire par un exemple qui leur apprend à grandir dans le malheur. Mais que fera

celui dont Job entendait les oracles à travers les nuées et dans le tourbillon de la tempête; celui qui est lent à punir, mais prompt à porter secours, et qui *ne laisse point la verge des pécheurs s'appesantir éternellement sur le juste* (1), de peur que le juste n'apprenne à devenir impie? La lutte terminée, il déclare par un solennel jugement la victoire de son athlète, et il lui découvre le secret de ses afflictions par ces paroles : *As-tu pensé que je laissasse ces choses s'accomplir dans un autre dessein que de faire éclater ta vertu?* Cette assurance est le vrai remède des blessures, la palme du combat, le prix de la résignation. Quant à ce qui suivit, récompense donnée par surcroît et d'une importance minime, quoiqu'elle frappe davantage certains regards, Dieu l'accorda par pitié pour la faiblesse des petites âmes; son serviteur reçut le double de ce qui lui avait été enlevé.

Ne soyons donc plus surpris que George le Cappadocien jouisse d'une prospérité refusée à Athanase : il faudrait plutôt nous étonner

(1) Ps. CXXIV, 3.

si l'homme de Dieu n'avait pas été épuré par le feu des outrages et des calomnies, ou si seulement ces flammes salutaires s'étaient fait long-temps attendre. Contraint de fuir le sol de la patrie, Athanase trouve un exil digne de sa vertu. Il se transporte vers ces vénérables monastères de l'Égypte où des hommes qui ont divorcé d'avec le monde pour épouser la solitude, vivent en Dieu plus intimement qu'aucune âme encore captive dans le corps mortel. Les uns, gardant un isolement absolu, ne conversent qu'avec eux-mêmes et avec Dieu; pour eux la terre se réduit au coin du désert qui leur est familier. Les autres, tout à la fois solitaires et cénobites, pratiquent la loi de charité par l'union et la vie commune; morts au reste des hommes, morts à toutes ces affaires, milieu orageux dans lequel nous sommes plongés, que nous agitons et qui nous agitent, et dont les soudains retours amènent de si fréquentes déceptions, ils se sont mutuellement tout un monde, et par la sainte émulation de l'exemple aiguisent et stimulent leur vertu. Notre grand Athanase entretenait avec eux un commerce amical; comme il avait le don d'unir et de

concilier toutes choses, à l'exemple de celui qui par l'effusion de son sang a cimenté la paix là où régnait la division, il rétablit la bonne harmonie entre la vie solitaire et la vie cénobitique. Il montra ainsi que le sacerdoce n'a pas besoin d'emprunter des leçons à la philosophie (1), et que la philosophie ne saurait se passer de la direction sacerdotale.

Ces deux choses, l'activité tranquille et la tranquillité active furent associées par lui dans une si heureuse alliance, qu'il sut les convaincre tous que la vie monastique consiste moins dans l'isolement du corps que dans la gravité et la constance des mœurs ; vérité confirmée par David, ce grand roi qui remua tant d'affaires, et qui sut néanmoins se maintenir dans le calme de la solitude, ainsi que nous semblent l'indiquer ses paroles :

(1) Par leur détachement de tous les liens qui captivent les autres hommes, par leur extérieur, leur costume, leur genre de vie, les moines d'Orient avaient plus d'une similitude avec les philosophes mystiques d'Alexandrie. Aussi leur donnait-on souvent le nom de philosophes; mais cette *philosophie*, cet *amour de la sagesse*, dont parle saint Grégoire de Nazianze, se trouvait accompagnée chez quelques uns d'un esprit d'indépendance qui les portait à ne pas assez tenir compte des prescriptions épiscopales.

*Je vis solitaire jusqu'au jour du départ* (1). Ceux donc qui tenaient le premier rang dans la vertu, se voyaient dépassés par Athanase de bien plus loin qu'eux-mêmes ne dépassaient les autres; ils recevaient de lui, pour perfectionner en eux la philosophie, infiniment plus qu'ils ne lui donnaient pour son perfectionnement sacerdotal : aussi telle était leur déférence envers le saint évêque, qu'ils regardaient comme obligatoire tout ce qui avait eu son approbation, comme prohibé, au contraire, tout ce à quoi son opinion s'était montrée défavorable, recevant ses décisions comme des tables du Sinaï, et portant peut-être leur vénération plus loin qu'il ne convient envers un mortel. Un jour, une troupe de satellites qui étaient envoyés à la chasse du saint homme comme d'une bête fauve, ayant paru au milieu de ces pieux habitans du désert, et les questionnant pour aider leurs recherches vaines, ceux-ci ne voulurent même pas échanger une parole; mais ils tendaient avidement la tête au glaive comme s'ils se fussent exposés pour sauver

(1) Ps. CXL, 10.

la personne du Christ, et il leur semblait, dans leur enthousiasme, que souffrir pour lui les dernières extrémités, ce serait un acte infiniment méritoire pour la philosophie, un sacrifice de beaucoup plus sublime et plus divin que les jeûnes de chaque jour, les cilices, et les autres macérations dont ils font leurs délices habituelles.

C'est ainsi qu'Athanase savait utiliser et sanctifier les loisirs que lui avait faits l'exil; vérifiant le mot de Salomon, *à chaque chose son temps* (1). Que si la tourmente le force de se dérober momentanément aux regards des hommes, au retour des jours sereins son éclat n'en sera que plus vif. Cependant Grégoire, dont la fureur ne rencontre plus d'obstacle, ravage l'Égypte par ses incursions, et inonde la Syrie sous les flots de son impiété. Il envahit aussi l'Orient, autant qu'il peut, semblable dans sa violence à un torrent dévastateur, entraînant les esprits légers et faibles, et se grossissant de tous les élémens impurs qu'il rencontre dans son cours. Il parvient même à séduire la sim-

(1) Eccl. III, 1.

plicité de l'empereur (j'emploie ce terme par égard pour la piété d'un prince qui avait du zèle, mais dont le zèle, il faut le dire, n'était pas éclairé). Détournant à une œuvre de corruption des trésors qui étaient le bien des pauvres, il achète aussi la faveur de ceux d'entre les grands qui aimaient mieux l'or que le Christ, et surtout de ces hommes qui ne sont point des hommes; êtres de sexe équivoque, mais d'une impiété très manifeste et très prononcée, gens destinés à prendre soin des femmes, et aux mains desquels nos empereurs, je ne sais pourquoi, commettent des emplois et des honneurs virils. Enfin, il ourdit si habilement ses trames, ce ministre de Satan, ce semeur de zizanie, ce précurseur de l'Antechrist, qu'il assouplit à ses desseins et fait parler à sa place la langue d'un évêque alors renommé par son éloquence. (Convient-il toutefois de proclamer le talent d'un homme qui fut, sinon un sectaire impie, du moins un esprit haineux et passionné pour la discorde? Aussi tairai-je son nom (1).) Georges était comme la main de

(1) Selon les uns, cet évêque était Eusèbe de Nicomédie; selon les autres, Eusèbe de Pamphile.

cette cohorte impie; c'était lui qui semait l'or pour pervertir la vérité, et, des ressources recueillies pour un pieux usage, faisait un instrument de dépravation.

Ces détestables influences dominèrent le concile réuni d'abord à Séleucie, où s'élève un temple magnifique sous l'invocation de sainte Thècle, et ensuite dans cette grande capitale; villes dont les noms rivalisaient avec les plus glorieux de la terre, et qui doivent maintenant une honteuse célébrité à cette..... je ne sais comment appeler une pareille assemblée : Tour de Babel, à cause de la confusion des langues? plût au ciel que celles-là, qui ne s'accordaient que trop bien dans le mal, eussent été aussi confondues! Tribunal de Caïphe? oui, plutôt, car le Christ y fut condamné. Au reste, quelque nom qu'on veuille lui donner, elle ne fit que désordres et ruines. En supprimant le mot *consubstantiel* qui protégeait, comme un solide rempart, l'antique et sainte doctrine de la Trinité, elle la démantelait et la livrait à l'ennemi. Par l'ambiguïté des termes employés pour formuler la croyance, elle ouvrait la porte à l'impiété; prétextant son

respect pour l'Écriture, et préférant, disait-elle, les expressions consacrées par cette importante autorité, mais en réalité substituant à l'Écriture l'arianisme dont certes les livres saints n'avaient pas fait mention. Ces termes introduits par elle : *semblable selon les Ecritures*, étaient une amorce tendue aux simples; un filet que l'hérésie jetait d'une main prudente; une de ces images que le spectateur voit toujours en face, de quelque point de vue qu'il les regarde; un cothurne chaussant le pied droit comme le pied gauche; *un crible à tout vent* (1); expressions enfin d'autant plus perfides et plus dangereuses, qu'en frayant une voie à la licence, elles semblaient rendre hommage à l'autorité. *Ils étaient habiles à faire le mal, mais ne savaient pas faire le bien* (2).

De là cette mensongère et captieuse condamnation des hérétiques : pour garder les apparences de la foi, on les retranche verbalement de l'Église, mais en réalité on avance leurs affaires : ce qu'on leur reproche, c'est, non pas une impiété énorme, mais

(1) Eccl. v, 1.

(2) Jer. iv, 22.

seulement des écrits trop peu mesurés. De là, les profanes s'érigeant en juges des saints; le vulgaire admis, ce qui ne s'était jamais vu, aux débats théologiques; l'iniquité portant ses odieuses inquisitions dans la vie privée; la délation devenue un trafic, les jugemens une marchandise. De là, des évêques chassés injustement de leurs siéges, et d'autres installés à leur place, après toutefois qu'on leur avait fait signer le formulaire de l'impiété, car c'était une condition ajoutée à celles qui sont exigées pour l'épiscopat. La plume était sous la main, et derrière le dos la calomnie. Un grand nombre d'entre nous, hommes d'ailleurs fidèles à leur devoir, sont tombés dans ce piége : purs de cœur, leur main s'est souillée par cette suscription; et en associant leurs noms aux noms des misérables dont les intentions et les actes étaient également pervers, ils ont pris part, sinon à la flamme, du moins à la fumée. J'ai versé bien des larmes en voyant ainsi l'impiété qui s'étendait au loin et au large, séduire les défenseurs mêmes du Verbe, et les rendre complices de la persécution dirigée contre les croyances orthodoxes.

Oui, certes, *les pasteurs ont agi comme des insensés*, dirai-je avec le prophète, *et ils ont dévasté la portion la plus précieuse de mon héritage, et ils ont déshonoré ma vigne* (1), c'est-à-dire l'Église de Dieu, achetée par tant de sueurs et de sang qui ont coulé, soit avant, soit depuis le Christ, et par les tourmens que le Fils de Dieu lui-même a endurés pour notre salut. A l'exception d'un bien petit nombre, trop obscurs pour qu'on daignât les corrompre, ou trop vertueux pour qu'on le pût, *semence et racines d'Israël* (2), destinées à lui conserver un reste de vie, et à le faire reverdir un jour sous la propice influence de l'Esprit, tous obéirent au vent qui soufflait alors : les uns plus tôt, les autres plus tard; les uns se posant audacieusement chefs et pontifes de l'impiété, les autres placés au second rang, soit qu'ils eussent cédé à l'intimidation, soit qu'ils eussent capitulé devant l'or et les dignités, soit qu'ils se fussent laissé surprendre par la flatterie, ou enfin circonvenir par l'ignorance. Ces

(1) Jer. x, 2.

(2) Isai. i, 91.

derniers sont les moins coupables, si toutefois, chez les pasteurs des peuples, l'ignorance peut être regardée comme une excuse. Car, de même que l'on ne s'attend point à trouver le même caractère, les mêmes allures, la même vigueur chez le lion et chez les autres animaux, chez l'homme et chez la femme, chez les jeunes gens et chez les vieillards; de même on est en droit d'exiger autre chose des gouvernans que des gouvernés. Qu'un homme du peuple accueille une erreur, sa faute est pardonnable, puisque, pour la masse des chrétiens, l'intérêt même de leur salut exige qu'ils se tiennent en garde contre les dangers et la témérité de l'esprit d'examen : mais le docteur, comment l'absoudre, lui qui doit corriger l'ignorance d'autrui, à moins que son titre ne soit une usurpation et un mensonge? Eh quoi! il n'est permis à personne, si rustique et illettré qu'il soit, d'invoquer son ignorance de la loi civile; aucune législation n'admet qu'un criminel se justifie en disant : J'ignorais que ce fût un crime; et les pontifes, les docteurs, chargés de guider les âmes, pourraient échapper au blâme par ces seuls mots : Nous ne connais-

sions pas les règles du salut ! Mais enfin, j'y consens, ayons quelque indulgence pour les esprits dépourvus de tact et de discernement; pardonnons-leur une adhésion surprise à leur ignorance. Excuserez-vous aussi les autres qui, revendiquant le titre d'hommes éclairés et d'intelligences supérieures, prêtèrent les mains à l'empereur pour les divers motifs que nous avons énumérés plus haut, et après avoir long-temps joué le rôle de pieux personnages, sitôt que l'épreuve a surgi, sitôt que la tentation est survenue, se sont lâchement démentis?

L'Ecriture semble annoncer une agitation destinée à se reproduire plusieurs fois, lorsqu'elle dit : *Que le ciel et la terre entrent en mouvement* (1), comme si déjà ils avaient été remués. Ces paroles ne peuvent faire allusion qu'à quelque changement extraordinaire. D'après l'interprétation de saint Paul, le dernier mouvement de la terre ne sera rien autre chose que *le second avènement du Christ* (2), et la transformation du

(1) Aggæ. II, 7.

(2) Hebr. XII, 26.

monde désormais à l'abri de toute secousse, et immobilisé dans un éternel repos. Quant à cet autre mouvement qui a secoué les générations contemporaines, j'estime qu'il ne le cède pour la violence et l'immensité à aucun de ceux que le monde avait ressentis jusqu'alors. Il a séparé de nous tous les hommes dévoués à la philosophie et enflammés de l'amour de Dieu, citoyens anticipés du ciel (1). Leur caractère pacifique et leur modération habituelle sont oubliés dans une circonstance où se taire et garder le repos, ce serait trahir la cause de Dieu. On les voit animés d'une ardeur martiale, ardens et âpres au combat (car le zèle a aussi ses emportemens), aimant mieux s'agiter à contre-temps, que de rester en repos quand agir est un devoir. Le même mouvement a emporté une grande partie du peuple, comme, dans une troupe d'oiseaux, quand l'un a pris sa volée, les autres ne tardent pas

(1) Ce passage paraît se référer, telle est du moins l'avis du commentateur dans l'édition des Bénédictins, à la conduite des moines qui, par zèle pour la foi, avaient cru devoir se séparer de saint Grégoire.

à le suivre; et nous en voyons encore tous les jours qui s'envolent.

Telle était la face des affaires, quand Athanase, cette colonne de l'Église, se tenait au milieu de nous; et telle elle devint après qu'il eut succombé sous l'effort des méchans. Ceux qui veulent prendre une citadelle, s'ils reconnaissent l'accès et la capture difficile, recourent à la ruse; le gouverneur est gagné à prix d'argent ou séduit de toute autre manière; et, sans labeurs, sans efforts, la place tombe au pouvoir de l'ennemi : image des manœuvres employées par les ennemis d'Athanase. Ou, si vous aimez mieux, de même que les Philistins, ayant dressé un piége à Samson, commencèrent par lui ravir la chevelure dans laquelle résidait sa force, et, devenus aussi puissans contre lui qu'il l'avait été contre eux, purent insulter à leur aise le juge d'Israël; de même nos adversaires, ayant découronné l'Église de sa gloire, et enlevé loin de nous notre force, se délectent dans les dogmes et dans les actes de l'impiété.

Ici se place la mort du prince qui avait eu le malheur de confirmer sur son siége et

de protéger l'usurpateur ; qui avait placé un chef corrompu sur un corps sain. Sur le point de rendre le dernier soupir, à ce dernier moment où, près de comparaître devant le tribunal, chacun est jugé équitable de ses propres œuvres, ému, dit-on, d'un stérile repentir, il déplora trois choses, comme une triple souillure dans son règne : la première, d'avoir mis à mort ses proches ; la seconde, d'avoir élevé Julien l'apostat à la dignité de César ; la troisième, d'avoir été partisan des nouvelles doctrines en matière de foi ; immédiatement après cet aveu, il expira. La vérité reprend alors son indépendance et son empire, et les opprimés se trouvant affranchis, dans cette réaction soudaine le zèle devient complice de la colère. C'est ce qu'on vit à Alexandrie. Les habitans, que l'on sait faciles à exaspérer par les outrages, imaginèrent, pour châtier cet homme sous l'influence duquel ils n'avaient plié qu'en frémissant, d'imprimer à sa mort un caractère étrange d'infamie. Vous savez ce chameau, et ce fardeau insolite, et cette élévation d'un nouveau genre, et cette promenade dérisoirement triomphale, la première et la

seule, si je ne me trompe (1). Encore aujourd'hui ce souvenir est fréquemment évoqué, comme une menace suspendue sur la tête des oppresseurs.

Après que cet ouragan d'iniquité, cette lèpre contagieuse eut ainsi disparu (non certes que j'approuve ceux qui furent les instrumens du châtiment; car il fallait considérer quel était notre devoir, à nous, et non quel traitement le misérable méritait); mais enfin, après qu'il eut péri sous la colère et sous les coups du peuple, notre noble athlète revient de son pélerinage (laissez-moi appeler de ce nom un exil accompli avec et pour la Trinité). A sa rencontre se précipitent, joyeux et faisant éclater leurs transports, tous les habitans de la ville, que dis-je? l'Égypte presque tout entière, et les populations des contrées qui avoisinent l'Egypte. Dans cette foule immense qui se

(1) Saint Grégoire attribue aux chrétiens la fin sinistre de Georges, et ces outrages bizarrement cruels qui l'accompagnèrent. Cependant, s'il fallait en croire Sozime, l. v, c. 7, Julien, dans sa lettre aux Alexandrins, affirme que Georges fut traité de la sorte *pour avoir dépouillé les temples des idoles.*

dispute le bonheur de l'entourer, l'un veut, au moins, se rassasier de la vue d'Athanase; un autre boit avidement sa parole; un autre, comme il est dit des apôtres, cherche jusque dans la trace de ses pas et l'ombre vaine de son corps, une émanation de sainteté. De tous les honneurs qui aient été jamais rendus aux hommes; de tous les concours des populations au devant des gouverneurs, des évêques, des magistrats ou des particuliers illustres, on n'en citerait aucun qui ait surpassé celui-ci par l'affluence et la splendeur. Un seul peut lui être comparé, c'est le précédent triomphe d'Athanase, lors de sa première entrée à Alexandrie, à son retour d'un exil occasionné par les mêmes motifs.

On raconte à ce sujet une anecdote, peut-être superflue dans ce discours, mais que je cueillerai cependant comme une fleur trouvée sur le chemin. Après le retour d'Athanase, eut lieu l'entrée dans nos murs d'un gouverneur qui avait déjà géré la même préfecture; personnage des plus illustres, et que nous avons le bonheur de compter parmi les nôtres : vous l'avez nommé, j'en suis sûr, c'était Philagrius. Il venait

reprendre possession du gouvernement de la ville que lui avait rendu l'empereur dont les projets et les intentions se trouvaient d'accord avec la demande adressée par les habitans. Ceux-ci lui portaient un attachement sans égal, et quant à l'accueil qu'ils lui firent, je le dépeindrai d'un mot, en disant qu'il fut mesuré sur leur affection. A la vue de la foule immense, de l'Océan vivant qui semblait s'étendre à l'infini, un homme du peuple, communiquant ses impressions à l'un de ses amis, comme c'est assez l'usage dans ces circonstances : « Dis-moi, as-tu jamais vu une pareille multitude rassemblée, et tout le monde si bien d'accord pour rendre honneur à un seul homme ? » —« Non, répond l'autre, jamais ; et je ne crois pas que l'empereur Constance lui-même se soit vu fêter de la sorte. » — « Que dis-tu là ? reprend le premier en souriant. Que me parles-tu de l'entrée de Constance, comme si c'était quelque chose de merveilleux et d'inoui. Parle-moi de la fameuse entrée d'Athanase ; à la bonne heure. Eh bien ! j'ai peine à me mettre dans la tête qu'elle pût être aussi belle que celle-ci. » Vous l'enten-

dez ; dans l'esprit de ce jeune homme, interprète du sentiment et de la tradition populaire, l'empereur lui-même s'éclipsait derrière Athanase : tant était profonde et universelle la vénération qu'inspirait notre bienheureux, et tant les imaginations avaient été impressionnées par le triomphe dont nous rappelons le souvenir.

Pour lui faire cortége, les habitans s'avançaient divisés en troupes, selon l'âge, le sexe et aussi les professions; car tel est l'ordre que cette grande cité a coutume d'observer quand elle veut faire honneur à ceux qu'elle accueille. Mais comment raconter la magnificence d'un tel spectacle? Tous ne faisaient qu'un fleuve ; et un poète ne manquerait pas de le comparer au Nil, roulant ses flots d'or entre les riches moissons qu'il fait croître, mais remontant son cours de la ville à Chœrée (1), durant tout un jour de chemin, et même davantage. Laissez-moi, je vous en prie, me délecter encore quelques instans

(1) Le Nil coule de Chœrée vers Alexandrie; mais ce fleuve populaire qui, durant tout un jour, se répandit au devant d'Athanase, sortait au contraire d'Alexandrie pour se diriger vers Chœrée.

dans le récit de cette fête ; mon cœur se complaît dans ce souvenir, et ne s'en détache qu'à regret. Un ânon portait le pacifique triomphateur, comme autrefois (que ce rapprochement, me soit pardonné), comme autrefois notre Jésus ; soit qu'il faille voir ici une image de la gentilité délivrée des liens de l'ignorance et devenue docile à la vérité, soit qu'il faille y chercher quelque autre allusion symbolique. Devant lui, sur son passage, on dépose et l'on étend à terre des rameaux, des vêtemens précieux et des tapis aux riches couleurs ; leur magnificence sans égale est en ce moment oubliée. Un autre trait de similitude avec l'entrée du Christ à Jérusalem, ce furent les acclamations de ceux qui le précédaient, et les chants des chœurs rangés autour de lui : non seulement les troupes d'enfans poussent leurs cris d'allégresse, mais tous ces hommes de langues différentes rivalisent dans l'expression d'un même enthousiasme. Dirai-je encore les applaudissemens solennels, la profusion des parfums, les réjouissances nocturnes, et toute la ville étincelante de lumière, les festins publics et privés, enfin toutes les

démonstrations usitées dans une ville où la joie déborde : elles lui furent prodiguées avec un éclat et une vivacité qui passent toute croyance. C'est ainsi, c'est avec ces honneurs et cet appareil triomphal, que notre glorieux exilé rentre dans sa patrie.

Soit, donc; sa conduite a été celle que doivent tenir les hommes préposés à la conduite d'un grand peuple : mais la doctrine aurait-elle démenti les actes ? Il a combattu : ses combats et ses enseignemens seraient-ils en désaccord ? A-t-il couru moins de périls qu'aucun des athlètes de la vérité ? Les honneurs ont-ils fait défaut au mérite de la lutte? Enfin ces honneurs dont il fut comblé à son entrée, les a-t-il par la suite déshonorés? Non, certes, non ; mais, comme dans une harpe où toutes les cordes vibrent à l'unisson, tout, chez lui, se trouve en harmonie, conduite, doctrines, combats, périls, retour et temps qui suivirent. Remis en possession de son siége, il se garde d'imiter les hommes que la colère aveugle, et qui, au risque de faire tomber leurs coups sur ce qui le mérite le moins, frappent tout ce que leur main rencontre, jusqu'à ce que la fièvre soit calmée.

Il crut au contraire que c'était le moment le plus propice pour faire bénir son nom et illustrer son épiscopat. Souvent le même homme qui parut modéré dans le malheur, quand il se trouve en position d'user de représailles contre ses ennemis, laisse déborder une fougue long-temps contenue et d'autant plus violente. Lui, il fit preuve envers ceux qui l'avaient offensé et qui se trouvaient maintenant soumis à sa puissance, d'une telle mansuétude, d'une telle bienveillance, qu'eux-mêmes n'eurent point à regretter son retour.

Par ses soins le lieu saint se trouve purgé des sacriléges profanateurs, et de ceux qui faisaient du Christ métier et marchandise : en cela Athanase imite le divin Maître, avec cette différence toutefois, qu'au lieu de les chasser à coups de fouet, il les détermine à la retraite par le seul ascendant de la parole et par la voie de la persuasion. Ceux qui étaient en mutuel désaccord, ou qui nourrissaient des sentimens d'opposition contre lui-même, il les ramène à la concorde, sans avoir besoin de recourir à aucun autre pacificateur. Il délivre les victimes de la tyrannie, ne

mettant aucune différence entre celles qui souffraient pour sa cause, et celles qui appartenaient au parti adverse. La foi est restaurée ; la doctrine de la Trinité, remise sur le chandelier, illumine toutes les âmes de ses magnifiques clartés. Athanase dicte une seconde fois des règles au monde entier ; écrivant aux uns, allant trouver les autres, visité par plusieurs qui viennent spontanément recueillir ses leçons, à tous recommandant le bon vouloir ; car, selon lui, l'homme animé d'une volonté sincère est déjà sur le chemin de la vertu. Pour tout dire en peu de mots, Athanase imite la nature de deux pierres excellentes : pour ceux qui le frappent, c'est un diamant ; pour les dissidens, il est semblable à l'aimant qui attire à soi le fer, et par une vertu secrète s'attache la plus dure de toutes les matières.

Mais un état de choses si prospère ne pouvait être toléré par l'envie ; l'envie ne pouvait se résigner à voir l'Église rétablie dans son ancienne gloire, et restaurée dans sa vigueur première par la guérison de ses blessures si promptement cicatrisées. C'est pourquoi elle excite contre Athanase un prince,

apostat comme Judas, son égal en méchanceté, postérieur seulement par le temps : Julien, le premier des empereurs chrétiens dont la fureur se soit tournée contre le Christ; qui, nourrissant depuis long-temps en lui-même le serpent de l'impiété, le jette sur le monde dès que l'occasion s'en présente, et, à peine élevé à l'empire, se déclare tout ensemble contre l'empereur qui avait confié le sceptre à sa foi, et contre Dieu à qui il devait son salut. Le traître imagine la plus abominable persécution que l'Église ait jamais subie; il appelle la persuasion et les paroles caressantes au secours de sa tyrannie (car il enviait aux martyrs les honneurs que leur attirent des luttes ouvertes); il s'efforce d'obscurcir la gloire attachée au courage; toutes les ambiguités et l'astuce de la langue passent dans ses mœurs, ou plutôt ce sont ses mœurs et son génie dépravé qui se décèlent dans ces infernales machinations; le démon, qui a élu domicile dans son cœur, lui prête ses artifices et les ressources multipliées de sa méchanceté. Tenir sous sa puissance tout le peuple chrétien, c'était peu, selon lui, et

un pareil triomphe lui semblait médiocrement flatteur; mais vaincre Athanase, et briser en lui la force de la doctrine chrétienne, voilà l'éclatant honneur qu'il convoitait. Il comprenait, en effet, que tous ses efforts contre nous n'aboutiraient à rien, tant qu'il trouverait en face Athanase debout et prêt à le combattre. Les chrétiens déserteurs étaient remplacés par les païens convertis, grâce au zèle admirable et infatigable d'Athanase. Irrité de voir qu'il dépensait en pure perte les ressources de son hypocrisie servile, l'imposteur ne sait point garder le masque jusqu'à la fin; sa perversité se dévoile; l'homme de Dieu est publiquement et ouvertement chassé de la ville. Il fallait que le soldat du Christ vainquît dans un triple combat (1), afin d'atteindre la perfection de la gloire.

Peu de temps après, l'impie et le sacrilége est poussé jusqu'en Perse par la puissance d'un Dieu vengeur, et là tombe sous ses coups; celui qu'elle avait envoyé se glo-

(1) Athanase fut trois fois exilé : sous Constantin, sous Constance, sous Julien.

rifiant dans le sentiment de sa force, elle le ramène mort, et ne laissant même pas un ami qui le pleure. Bien plus, si j'en crois ce qui m'a été raconté, il ne jouit même pas du repos de la tombe; au milieu d'une violente tempête, la terre, comme pour se venger des troubles qu'il y avait semés, le rejeta de son sein; prélude, je le pense, des supplices qui lui étaient réservés. Alors surgit un autre empereur qui n'est plus, comme celui-là, un être abject par le visage et par le cœur; qui n'opprime plus Israël par ses œuvres d'iniquité, et par des instrumens pires encore que les œuvres; mais doué, au contraire, d'une merveilleuse piété, et chez qui la douceur du caractère tempère la majesté de l'empire (1). Pour commencer son règne sous de brillans augures, et donner le premier l'exemple du respect pour les lois, principe de son autorité, il rappelle de l'exil tous les évêques, et avant tous celui qui les surpassait tous en vertu, et qui, évidemment, n'avait été puni que de sa piété. Il fait plus : remarquant avec tristesse ces divi-

(1) L'empereur Jovien.

sions qui avaient déchiré notre foi, et qui la fractionnaient en mille partis divers, il travaille à réunir, si possible est, avec le secours de l'Esprit, le monde entier dans l'unité de croyance; ou du moins, il veut sincèrement se déclarer pour l'opinion la plus saine, lui apporter et tout à la fois lui emprunter de la force; élevant ainsi sa pensée à la hauteur des circonstances, et mesurant sa sagesse sur leur difficulté. C'est ici, surtout, qu'Athanase prouve la pureté de sa foi et son invincible confiance dans le Christ. Même dans notre camp, beaucoup avaient une foi malade touchant le Fils; un plus grand nombre, touchant le Saint-Esprit (l'impiété moins caractérisée offrait chez eux l'apparence de la piété); quelques uns seulement avaient maintenu leur foi intacte et robuste sur l'un et l'autre point. Mais Athanase fut le premier, et il fut le seul, ou peu s'en faut, qui osât promulguer la vérité en termes clairs et formels, c'est-à-dire confesser la divinité et l'essence unique des trois personnes. Ce que les autres Pères avaient dit pour établir la divinité du Fils, son souffle puissant le ranima pour prouver la divinité du Saint-Esprit;

et il offrit à l'empereur un don magnifique et vraiment royal, je veux parler de cette confession de foi écrite pour confondre les nouvelles doctrines, qu'on ne trouve nulle part dans les livres saints. Ainsi l'empereur pourrait réparer le mal fait par un empereur, la doctrine domptait la doctrine, le symbole répondait au symbole.

L'autorité de cette confession se faisait sentir, ce me semble, aux nations occidentales et à tout ce qu'il y a de vital en Orient. Chez les uns, la piété est malheureusement un culte tout intérieur, dont le secret ne se trahit pas dans les œuvres; un germe éteint, comme le fœtus qui, avant d'avoir vu le jour, meurt dans le sein maternel. D'autres entretiennent leur religion comme un petit feu qui jette quelques étincelles et quelques maigres flammes, tout juste assez pour s'accommoder au temps, et ne choquer ni l'orthodoxie fervente, ni la piété populaire. D'autres enfin prêchent la vérité dans toute l'indépendance de leurs convictions et de leur parole : plaise à Dieu que je sois du nombre de ces derniers! Je n'ose promettre davantage. Désormais, je ne consulterai ni ma

timidité, ni la faiblesse et la lâcheté d'autrui : aussi bien nous n'avons porté que trop loin cette discrétion pusillanime, non seulement sans gagner nos adversaires, mais encore au grand détriment des âmes fidèles. Désormais donc je mettrai au jour cette foi que je porte dans mon sein ; je la nourrirai soigneusement, et la voyant croître chaque jour, je la produirai aux regards de tous.

Peut-être ce qui vient d'être dit d'Athanase vous semble moins digne d'admiration que le reste. Qu'y a-t-il d'étonnant, en effet, qu'après avoir affronté tant de périls pour la cause de la vérité, il l'ait confessée par écrit ? Mais voici quelque chose que je me reprocherais de passer sous silence, dans un temps, surtout, où l'esprit de conciliation semble nous être complètement étranger. Le trait que je veux raconter sera une leçon pour ceux d'entre vous qui s'efforcent d'honorer Athanase par l'imitation de ses exemples. Comme d'une seule et même eau se sépare non seulement la portion qu'a laissée dans la fontaine celui qui s'y abreuve, mais aussi toutes les gouttes qui s'échappent entre ses doigts ; de même se détachaient de nous, non seulement les

partisans d'erreurs impies, mais encore des hommes d'une piété éminente, et cela, non pas dans des points secondaires et sans importance, mais dans les termes, lesquels, en réalité, tendaient exactement au même sens. Pour formuler la distinction entre la nature de la Divinité et les attributs des trois Personnes, nous disions : *Une essence unique, trois hypostases*. Les Latins l'entendaient de même ; mais à cause de l'indigence de leur langue qui n'offrait point de terme correspondant, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'essence ; de sorte que, pour ne point paraître reconnaître trois substances, à notre mot *hypostase* ils substituèrent le mot *personne*. Que résulta-t-il de là ? Une querelle ridicule, ou plutôt déplorable. Cette vide et creuse dispute de mots sembla recouvrir une différence dans la foi. Des esprits avides de discordes imaginèrent que le sabellianisme était caché sous les trois Personnes, et l'arianisme sous les trois hypostases. Bref, l'aigreur s'en mêlant, une minutie alla se grossissant chaque jour et devint un monstre ; le monde se vit sur le point d'être mis en lambeaux avec les malheureuses syl-

labes. Ce bienheureux, ce véritable homme de Dieu, ce grand guide des âmes, entendait et voyait tout cela : il ne crut pas devoir négliger ces dissensions misérables, absurdes, mais qui enfin menaçaient de déchirer le Verbe. Il se hâte d'apporter remède au mal. Que fait-il ? Il fait venir chaque partie, et l'écoute avec douceur et bonté ; il pèse scrupuleusement le sens des mots, s'assure qu'il est identique quant à la doctrine, et alors il n'hésite pas à laisser à chacun l'emploi de termes différens, pour les unir dans la réalité de la foi.

Cette charité, cet amour de l'unité et de la paix sont des vertus infiniment plus utiles que ces travaux et ces discours, impatiens de publicité, inspirés par un zèle qui n'est pas exempt d'ambition, et qui par conséquent court risque d'innover en matière de foi. Je les mets également au-dessus des veilles nombreuses, des rudes cilices, saints exercices de la pénitence, mais dont tout le profit se concentre en ceux qui les pratiquent. Je les estimerai même autant que les exils et les dangers par lesquels Athanase s'est couvert de gloire. Ce zèle et ces travaux qui

avaient été la cause de ses malheurs, délivré du malheur, il les retrouve. La vertu qui possède tout son être, il travaille sans relâche à la faire passer chez autrui : soutenant les uns par l'encouragement des éloges, frappant les autres d'une main légère et paternelle ; stimulant l'indolence, réprimant l'ardeur immodérée ; prévenant les chutes, ou apprenant à ceux qui tombent comment on se relève ; simple de mœurs, mais riche et varié dans l'art de gouverner les âmes ; sage dans ses discours, et plus sage encore dans ses pensées ; s'il avait affaire aux petits, s'abaissant à leur portée ; s'il lui fallait traiter avec des esprits plus élevés, s'élevant à leur hauteur ; hospitalier ; suppliant pour son peuple ; fléau du vice ; réunissant en lui seul tout ce dont les païens décorent le caractère de leurs innombrables dieux. Ajouterai-je, guide tutélaire des femmes mariées et des vierges, pacifique, réconciliateur, ouvrant la voie du ciel à ceux qui émigrent de ce monde dans l'autre. O quelle abondance de mots sa vertu me suggère, quand je m'efforce, mais en vain, de l'embrasser dans un seul terme !

Après avoir accompli cette carrière ; après s'être dirigé lui-même et avoir dirigé les autres de telle sorte que sa vie était une règle des mœurs pour tous les évêques, comme ses croyances étaient le type de l'orthodoxie ; quel prix retirera-t-il enfin de sa piété ? car c'est là, après tout, la grande question. Une heureuse vieillesse clôt sa vie, et il va rejoindre ses pères, les Patriarches et les Prophètes, les Apôtres et les Martyrs, et tous ceux qui souffrirent pour la vérité. On peut lui composer une épitaphe de quelques mots, en disant qu'à la sortie de ce monde il recueillit des honneurs infiniment plus magnifiques que ceux qui avaient accompagné son entrée à Alexandrie. Sa mort fit couler des larmes abondantes, et il laissa dans tous les cœurs de glorieux souvenirs, plus durables que ceux qui sont confiés aux monumens matériels.

O tête chère et sacrée, illustre et vénérable évêque, qui possédiez, entre tant d'autres dons, une convenance exquise dans la parole comme dans le silence, mettez maintenant un terme à ce discours, resté, sans doute, bien loin de la magnificence des louanges qui

vous sont dues, mais où nos efforts n'ont certes pas été épargnés. Puissiez-vous laisser tomber sur nous un regard propice, gouverner ce peuple, et le conserver adorateur parfait de la Très Sainte Trinité ! Pour moi, si je suis destiné à voir nos discordes se calmer et la paix régner de nouveau dans l'Eglise, obtenez que ma vie se prolonge, et daignez diriger vous-même le troupeau qui m'est confié. Mais si nos orages s'éternisent, oh ! je vous en supplie, rappelez-moi, enlevez-moi, et ne refusez pas de me ménager une place à vos côtés et parmi vos semblables, quelque haute que soit cette faveur que j'implore au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui appartiennent la gloire, l'honneur et la domination dans les siècles des siècles.

Ainsi soit-il.

# PRÉFACE

## DE L'AUTEUR.

Dès que je commençai à m'instruire de l'histoire ecclésiastique, Athanase me parut un personnage de la plus haute importance; sa destinée si extraordinaire, la persécution qu'il éprouva pour la foi, son rétablissement, son second renversement suivi d'une nouvelle élève-

tion, sa dignité chrétienne, son élévation au-dessus des plus grands malheurs, qui reluit dans tout le cours de son histoire, excitèrent en moi une si vive sympathie, que j'éprouvai un désir ardent de connaître de plus près ce grand homme et de l'étudier dans ses propres ouvrages. Le sentiment mystérieux qui m'avait attiré vers lui ne me trompa point; j'y découvris une source abondante de nourriture spirituelle. Mais plus je comparais ce que je trouvais dans Athanase lui-même, avec ce que d'autres ouvrages me présentaient sur son compte, plus je regrettais que cet illustre Père de l'Église ne fût pas à beaucoup près connu et apprécié comme il méritait de l'être. C'est ce qui me fit prendre la résolution de me livrer à un travail spécial sur lui, d'appeler au jour les trésors cachés de sagesse et de science chrétienne que ses ouvrages renferment, et d'écrire en même temps l'histoire de sa vie.

Pour bien se convaincre jusqu'à quel point saint Athanase est peu connu, il suffit de lire ce que Henke dit en général de la lutte avec les Ariens dans son *Histoire universelle de l'Église chrétienne* (5e édit. 1818, t. 1, p. 212). Il prétend qu'aucun intérêt pratique n'y avait été considéré, et que les deux partis contraires n'avaient regardé le sujet de leur discussion que comme un problème savant dont la solution devait décider s'il fallait que l'on pensât de telle ou de telle façon. A la page 273 il s'exprime ainsi : « Si Athanase était mort plus tôt, la tranquillité se serait plus promptement rétablie, car cet homme orgueilleux et opiniâtre, que l'âge et les souffrances rendaient toujours plus inflexible, devint, par la grande considération dont il jouissait au loin, l'auteur de beaucoup de troubles et du malheur de bien des millions de personnes. » Sa biographie nous fera connaître si ces reproches ont

le moindre fondement. Gibbon, qui du reste considère tout du point de vue politique, juge pourtant avec beaucoup plus d'impartialité et de connaissance des faits que le théologien que je viens de citer. Il dit dans son *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain* (édit. de Bâle, 1787): « La persécution d'Athanase et de tant de respectables évêques qui souffrirent pour la vérité de leurs opinions, ou du moins pour l'intégrité de leur conscience, était un juste sujet de mécontentement et d'indignation pour tous les chrétiens, qui n'étaient pas aveuglément dévoués à la faction arienne. » Il s'arrête ensuite avec complaisance sur l'histoire d'Athanase.

D'un autre côté, Schmidt, dans son *Manuel de l'Histoire chrétienne* (1re éd., t. II, p. 172), nous fait voir aussi combien les recherches dogmatiques de saint Athanase et son apologie du dogme de la Trinité sont en général ignorées et

mal appréciées. Après avoir cité les récits de saint Athanase, de saint Hilaire, d'Eusèbe de Verceil, il ajoute : « En attendant, le sujet est traité, dans ces divers ouvrages, avec si peu de perspicacité, si peu de talent pour l'explication, que, par cela seul, leur valeur est presque nulle. » Ce n'est que par saint Basile et les deux saints Grégoire de Nazianze et de Nysse, qu'il commence la liste de ceux qui se sont acquis le plus de gloire dans la défense du symbole de Nicée. Twesten (*Cours de Dogmatique*, 1826, t. 1, p. 221 et suiv.) ne parle pas même d'Athanase dans son résumé de l'histoire du dogme chrétien. Et certes, personne n'eût été plus capable de l'apprécier que cet écrivain, si Athanase eût été généralement mieux connu. Dans le point de vue sous lequel Twesten envisageait les choses, il aurait même été obligé de donner à Athanase la préférence sur les deux Grégoire.

Ces deux Pères de l'Église, si remplis eux-mêmes d'esprit et de perspicacité, jugent de leur propre position à l'égard d'Athanase tout autrement que les écrivains modernes que je viens de citer, et nous aurons, dans le cours cette histoire, plus d'une occasion de le faire remarquer. Photius, à qui personne ne refusera un excellent esprit d'observation et le don d'en faire un bon emploi, toutes les fois que des circonstances extérieures n'y mettent point d'obstacle, dit avec une grande vérité : « Dans ses discours Athanase est partout clair, simple, concis, mais toutefois d'une grande élévation, d'une pénétration extraordinaire, d'une véhémence d'argumentation et d'une fécondité qui excitent l'admiration. Ses ouvrages de polémique n'ont rien de la nudité et de la faiblesse qui caractérisent la jeunesse et l'inexpérience; tout y est logique, tout y est magnificence. Sa force est dans les Ecri-

tures. C'est là surtout ce qui distingue ses discours contre les Gentils et touchant l'humanité du Verbe, et ses cinq Livres contre Arius, qui sont un beau trophée de victoire remporté non seulement sur l'hérésie arienne, mais sur toute espèce d'hérésie. On se tromperait peu, à mon avis, en affirmant que Grégoire le théologien et le divin Basile ont puisé dans ce livre, comme dans une source abondante, cette éloquence forte et limpide qu'ils ont déployée contre l'erreur (1). »

Saint Athanase a toujours été fort estimé des théologiens catholiques, et ils lui ont consacré de nombreux travaux. Ceux du docteur de Sorbonne Hermant, du célèbre Montfaucon et du grand historien de Tillemont seront toujours cités avec une estime particulière. Je n'aurais pas osé reprendre

(1) Ce jugement de Photius a été placé au-devant d'un manuscrit des œuvres de saint Athanase.

l'histoire d'Athanase après de pareils hommes, si je ne m'étais pas proposé un but tout différent. Je n'ai point l'intention de m'occuper à rechercher l'ordre chronologique et l'authenticité des écrits d'Athanase et de ses contemporains; à cet égard, les écrivains que je viens de mentionner ont fait tout ce qui était possible. J'ai dirigé mon attention sur le fond même de la question dans laquelle s'engagea le grand évêque. J'ai surtout voulu montrer la supériorité des Pères de l'Église, et faire ressortir le profond sentiment de foi et l'esprit chrétien qu'ils ont apportés dans la discussion. Enfin, mon but spécial a été de montrer l'action évangélique et scientifique d'Athanase. Tel n'était pas celui des savans que j'ai nommés; les besoins du temps où ils vivaient n'exigeaient pas le travail que j'ai entrepris. Je n'ai pourtant point négligé l'histoire extérieure de ce Père, et j'ai puisé avec soin aux

sources originales. Ce n'est que quand on s'est bien pénétré de la vie intérieure d'Athanase, que l'on obtient la clef de celle qui paraissait aux yeux du monde, et celle-ci devient alors la plus belle confirmation de l'autre.

Dans le premier livre j'ai exposé l'histoire du dogme de la Trinité pendant les trois premiers siècles; j'ai fait connaître mes motifs pour cela dans le commencement de ce livre. Le concile de Nicée, dont la décision fut la source de toutes les persécutions qu'éprouva saint Athanase, ne se présente pas dans l'histoire comme un événement qui changea tout-à-coup la situation précédente de la doctrine de Jésus-Christ; mais, conformément aux lois du progrès organique, l'époque de ce concile devint celle du développement complet de la croyance existante depuis l'origine de l'Église touchant le Fils de Dieu. Par cette raison, je ne pouvais passer sous

silence l'examen de l'état de ce dogme fondamental du christianisme avant la tenue du concile.

Je ne pense pas non plus que l'on me fasse de grands reproches quand on remarquera que, dans le quatrième et le cinquième livre, j'ai fait entrer le développement des théories de Marcel d'Ancyre et d'Eusèbe de Césarée, ainsi que de l'admirable défense de la croyance de l'Église par saint Hilaire de Poitiers. Athanase nous apparaissant comme le point central de son temps, qu'il portait et qu'il faisait mouvoir, il était impossible de ne point parler de ceux qui l'agitaient avec lui et par lui. On verra du reste par mon ouvrage comment tout cela se rattache naturellement à l'histoire d'Athanase et comment cette histoire elle-même ne saurait être bien comprise qu'avec cet entourage. D'ailleurs, le [illegible]ère de Marcel, celui d'Eusèbe et [illegible]re n'ont pas encore été tellement

expliqués, qu'il puisse être tout-à-fait inutile de les étudier de nouveau.

Quant à la manière de traiter mon sujet, j'avais le choix entre trois systèmes. Je pouvais séparer les doctrines théoriques et pratiques d'Athanase de sa vie extérieure, et traiter ces deux parties séparément; ou bien je pouvais suivre la succession des temps, et exposer le contenu de ses divers ouvrages dans l'ordre où il les a publiés; je pouvais enfin combiner ces deux méthodes ensemble pour en former une troisième, et présenter alternativement l'histoire et la doctrine, de façon toutefois que les ouvrages qui ont un rapport direct les uns avec les autres, fussent examinés sans interruption, quelle que fût d'ailleurs l'époque de leur apparition. Je ne pouvais pas choisir la première méthode, parce que des choses qui se sont trouvées liées pendant la vie d'Athanase auraient été séparées dans mon récit, en sorte que l'his-

toire aurait perdu de sa clarté, et que les principes d'Athanase auraient souvent offert moins d'intérêt, parce qu'ils ne peuvent être bien appréciés que dans la liaison historique dans laquelle il les a émis. D'ailleurs, en ce cas, il m'eût été impossible de lier à l'ensemble les épisodes de Marcel, d'Eusèbe, d'Hilaire, auxquels j'attachais quelque importance. J'aurais été obligé de donner ce qui les regardait comme une espèce d'appendice. Par la seconde méthode, l'histoire et la doctrine auraient été trop souvent interrompues; l'une et l'autre seraient devenues inintelligibles. J'ai donc préféré le troisième système.

Mais l'exposition et le développement des doctrines et des idées de saint Athanase offraient des difficultés toutes particulières. On paraît exiger avec raison, que la suite des idées d'un auteur soit conservée, et que le biographe ne les joigne et ne les sépare pas d'une façon

arbitraire. Je me suis conformé à cette juste exigence toutes les fois que cela m'a été possible, bien qu'une exposition systématique eût parfois commandé un autre cours d'idées. Toutefois, dans bien des cas, je n'aurais pu le faire sans me laisser entraîner dans des répétitions qui eussent amené l'obscurité et la confusion. Car il était rare qu'Athanase écrivît systématiquement; il rédigeait souvent à la hâte, au milieu des persécutions et en danger de mort; parce que tout-à-coup de nouveaux argumens se présentaient à son esprit, tantôt spontanément, tantôt provoqués par des circonstances extérieures. Souvent il était obligé de redire dans une occasion ce qu'il avait déjà dit dans une autre. Il avait même pour maxime que certaines vérités ne pouvaient jamais être répétées trop souvent; et, en conséquence, il ne manquait pas de les appliquer dans toutes les circonstances. Mes lecteurs appré-

cieront, je l'espère, ces différentes considérations, et me tiendront compte des motifs qui m'ont dirigé dans la composition de cet ouvrage.

# ATHANASE

## LE GRAND.

---

## LIVRE PREMIER.

### DE LA CROYANCE DE L'ÉGLISE DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES, RELATIVEMENT A LA TRINITÉ, A LA PERSONNE DU SAUVEUR ET A LA RÉDEMPTION.

Lorsque je me suis proposé d'écrire la vie de saint Athanase, j'ai pensé qu'il serait nécessaire d'exposer la doctrine de l'Église touchant le dogme de la Trinité pendant les trois premiers siècles, afin de montrer comment, sous ce rapport, ils se liaient au quatrième, et de faire bien connaître, d'une part, ce que saint Athanase et son époque avaient de particulier, de l'autre, ce que chacun d'eux avait de commun avec les siècles précédens. Mais, afin de parvenir plus sûrement au but que je m'étais proposé dans cette esquisse historique de la croyance relative à la sainte Trinité, avant le concile de Nicée, j'ai pensé encore qu'il

ne pouvait pas m'être permis, en appliquant les idées qui s'y rapportent, de les séparer strictement de toutes les autres, mais que je devais les exposer dans leur liaison avec le reste des doctrines et des opinions des Pères, et surtout avec la manière dont ceux-ci ont représenté la personne tout entière du Sauveur, ainsi que l'œuvre de la Rédemption. Mais ce ne sera que vers la fin du second livre que la nécessité de ce plan deviendra palpable. Les discussions auxquelles l'arianisme donna lieu et les suites de ces discussions, rendirent indispensable le développement des doctrines qui concernaient la personne du Sauveur, et la Rédemption. Il fallait donc que je facilitasse au lecteur la comparaison de la forme sous laquelle ce dogme se présenta plus tard, avec celle qu'il avait eue dans l'origine.

Voici l'ordre que je me suis proposé de suivre. Je parlerai d'abord des Pères de l'Église qui se sont expliqués à ce sujet dans les temps les plus rapprochés des apôtres, et sans avoir en vue de lutter contre des hérétiques, des gentils ou des juifs. Là nous trouvons Clément de Rome, Hermas et Barnabé. Puis nous verrons paraître les Pères de l'Église qui les premiers ont combattu les hérétiques, c'est-à-dire Ignace et Irénée; ensuite ceux qui ont défendu le christianisme contre les gentils ou les juifs; savoir : Justin, Tatien, Athéna-

gore et Théophile. Mais les auteurs ecclésiastiques qui vécurent après ceux que je viens de nommer écrivirent en même temps contre les hérétiques, et contre les gentils; il n'est donc plus possible, en parlant d'eux, de faire cette distinction, et je me bornerai à développer leurs témoignages, en suivant l'ordre des temps dans lesquels ils ont vécu.

Je commence donc par saint Clément de Rome. Le but de son épître aux Corinthiens est de rapprocher les scissions qui s'étaient manifestées en eux; ils s'étaient soulevés contre leur évêque et contre les prêtres; ils ne voulaient plus obéir aux règles posées par les apôtres, et s'étaient divisés en plusieurs partis. Clément avait reconnu qu'une révolution s'était nécessairement faite dans la partie la plus intime de la vie chrétienne des Corinthiens, révolution dont ces divisions n'étaient que les symptômes. Il se propose donc de faire cesser ce bouleversement intérieur des esprits, cette souffrance, cette maladie cachée, bien certain qu'alors les marques par lesquelles elle se manifestait extérieurement ne tarderaient pas à se dissiper d'elles-mêmes. Il s'efforce, d'après cela, d'inculquer aux Corinthiens la foi et ses dogmes les plus importans. C'est ainsi qu'à partir du chapitre XXXII il entre dans les explications suivantes.

1° Ce n'est point par les œuvres que l'homme peut faire, indépendamment de la passion et des

œuvres de Jésus-Christ, qu'il peut se justifier devant Dieu; la justification ne peut nous venir qu'en Jésus-Christ. En attendant, comme il s'est trouvé des personnes qui se sont reposées lâchement sur cette justification en Jésus-Christ, ne se l'appliquant qu'extérieurement, sans y joindre une véritable sanctification intérieure; des personnes qui n'ont point entendu la nécessité de la révélation dans le sens d'une véritable sanctification intérieure par les bonnes œuvres; comme il était possible que les divisions fussent provenues de là, il se fait la même question que saint Paul dans son épître aux Romains : « Renoncerons-nous donc à la charité et aux bonnes œuvres? » Non, répond-il; car Dieu lui-même manifeste extérieurement sa perfection intérieure dans la création; et le chrétien qui a été vraiment justifié doit aussi manifester extérieurement sa justification.

2° Ce n'est que par des intentions et par une conduite sainte que l'on peut parvenir à comprendre Jésus-Christ, resplendissement de la majesté divine, et arriver par lui à Dieu. Or, comme il faut que le chrétien soit sanctifié intérieurement, tous les méchans sont par conséquent des ennemis de Dieu; mais les bons étant sanctifiés et remplis de charité, ne doivent former qu'un seul corps avec Jésus-Christ, dont ils sont les membres, et obéir aux lois que l'Homme-Dieu a faites pour l'Église.

Voici les propres paroles de saint Clément : « Tous ont été glorifiés, non pas par eux et par leurs œuvres et la justice qu'ils ont opérée, mais par sa volonté (celle de Dieu). Nous aussi nous sommes appelés par sa volonté en Jésus-Christ, et nous ne sommes pas justifiés par nous, ou par notre sagesse, ou par notre prudence, ou par notre piété, ou par les œuvres que nous avons faites dans la sainteté (imaginaire) de notre cœur, mais par la foi, par laquelle le Dieu tout-puissant nous a justifiés de toute éternité (chap. XXXII). » — « Que faut-il donc que nous fassions, mes frères? Faut-il que nous soyons négligens dans les bonnes œuvres, et que nous abandonnions la charité? Que le Seigneur ne le permette jamais! Hâtons-nous, au contraire, avec zèle et avec joie d'accomplir toutes sortes de bonnes œuvres. Car le créateur du monde, le monarque de l'univers se complaît aussi dans ses œuvres. Il a formé les cieux par sa toute-puissance, et il les a décorés par son incompréhensible sagesse. Tous les justes se sont ornés de bonnes œuvres, et le Seigneur lui-même s'est réjoui quand il s'est entouré d'œuvres comme d'une parure. D'après cet exemple, accomplissons avec joie sa volonté (chap. XXXIV). » — « Oh! mes chers amis, que les dons de Dieu sont beaux et admirables! La vie dans l'immortalité, l'éclat dans la justice, la vérité dans la liberté, la foi dans la

confiance, la continence avec une sanctification extérieure. Faisons donc tous nos efforts pour être comptés au nombre de ceux qui espèrent en lui, afin de prendre part à ses trésors. Mais comment cela pourra-t-il se faire ? Cela se fera si nous reposons fermement la confiance de notre esprit en Dieu, si nous faisons tout ce qui s'accorde avec sa sainte volonté, si nous suivons la voie de la justice, si nous éloignons de nous toute espèce d'iniquité, de licence, de cupidité ; de dissension, de malveillance et de tromperie, d'orgueil et d'ostentation, de vaine ambition et de sotte vanité (chap. XXXVI). » — « C'est par cette voie que nous trouverons notre salut, Jésus-Christ, le grand pontife de notre sacrifice, le défenseur et le soutien de notre faiblesse. Par lui, nous contemplons les hauteurs des cieux ; par lui, nous apercevons sa sainte et sublime face ; par lui, les yeux de notre cœur sont dessillés ; par lui, notre esprit stupide, obscurci, s'ouvre à sa merveilleuse lumière ; le Seigneur a voulu que, par lui, nous pussions goûter son immortelle science ; par lui, qui est le resplendissement de sa majesté, et qui, bien plus élevé que les anges, a hérité aussi d'un nom bien plus distingué. Car il est écrit : « Il se sert des « anges comme de vents et de ses serviteurs comme « de flammes de feu. » Le Seigneur a dit à son fils : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui ;

« si tu me le demandes, je te donnerai les peuples « pour héritage, etc. (chap. XXXVII). »

Puis vient l'application à l'Église, disant qu'il a fait les lois, que tous les chrétiens sont ses membres, etc. Ce n'est pas sans motif que j'ai traduit textuellement ces passages. On ne peut rien conclure de quelques expressions détachées; ce n'est que par l'esprit tout entier d'un ouvrage que l'on peut savoir ce qu'un auteur a pensé et quel est le sens qui se cache derrière ses paroles.

1° D'après cela Jésus-Christ est le resplendissement, l'image de la majesté divine; les anges sont ses serviteurs; il est élevé au-dessus des créatures les plus sublimes, et c'est pour cela qu'il a hérité d'un nom plus distingué, du nom de FILS. On comprend que le nom de fils de Dieu indique quelque chose qui l'élève au-dessus des créatures.

2° Ce n'est que par une disposition sainte que nous pouvons le comprendre. Mais quel est donc celui que tu ne peux comprendre que si tu es saint ou si tu t'efforces de le devenir? Personne n'a jamais parlé de Jésus-Christ en termes plus sublimes que Clément, lorsque après avoir dépeint la sainte conduite chrétienne, il ajoute : « C'est par cette voie que nous trouverons notre salut, Jésus-Christ (1). »

(1) On pourrait peut-être interpréter ce passage en disant :

3° Clément dit que l'homme ne saurait être justifié par aucun effort purement humain; le salut de l'homme ne se trouve qu'en Jésus-Christ. En lui nous sommes justifiés devant Dieu. Dieu nous considère comme justes en Jésus-Christ, et nous le sommes véritablement. Partout où se professe cette croyance, se professe aussi la croyance à la divinité de Jésus-Christ, quand même il ne serait nullement question de sa haute dignité. Comment comprendre qu'il soit devenu la victime offerte pour nos péchés et que de la foi en lui découle une force qui sanctifie intérieurement, si ce n'est par la croyance qu'il est réellement le fils de Dieu, dans le vrai sens du mot, et Dieu lui-même? Toute la suite de l'histoire nous apprend en effet, que partout où cette croyance a été admise, on a cru aussi à la véritable divinité de Jésus-Christ, et que partout où l'on a nié celle-ci, l'autre a aussi été abandonnée.

Le but de Clément étant de ranimer la vie intérieure des Corinthiens, par le renouvellement de la croyance au sacrifice sanctifiant du Seigneur, notre grand-prêtre, qui change notre faiblesse en

« Ce n'est qu'alors que le but du christianisme est atteint en « nous. » Mais cela ne serait point dans l'esprit des anciens, pour qui la *personne* de Jésus-Christ était tout; ils croyaient que ses autres doctrines et ordonnances ne pouvaient être bien appréciées qu'autant que l'on conservait une foi inébranlable dans la doctrine de sa divinité.

force, il commence son épître par démontrer que l'état florissant où les Corinthiens se trouvaient naguère était dû à cette croyance. Il dit dans le chap. II : « Vous étiez tous humbles d'esprit, sans ostentation dans votre maintien, aimant mieux vous subordonner à d'autres que de subordonner d'autres à vous, préférant donner que recevoir. *Satisfaits de la nourriture de Dieu, prêtant l'oreille avec zèle à ses instructions, vos cœurs s'élargissaient et ses souffrances étaient devant vos yeux.* Ainsi vous étaient accordés une profonde et riche paix et un désir insatiable de bonnes œuvres. » Les paroles, *ses* souffrances se rapportent à l'expression qui précède de la nourriture de *Dieu*. La passion de Jésus-Christ est donc désignée comme étant la passion de Dieu. De même que plus loin il rappelle les souffrances de Jésus-Christ, pour renouveler la vie précédente des Corinthiens, si belle, si agréable à Dieu; de même aussi il explique la beauté de cette vie par la foi vive à l'opération de Jésus-Christ pour notre rédemption; seulement dans ce passage il dit positivement que la passion de Jésus-Christ a été la passion de Dieu (1).

(1) C'est par conséquent une bien oiseuse conjecture de Junius, qu'en place de παθηματα, il faille lire μαθηματα (doctrines). Sans être appuyé par l'autorité d'un seul manuscrit, il hasarde une conjecture qui est en opposition avec

Le père Petau (1) fait remarquer avec raison que Jésus est appelé ὁ Κυριος (avec l'article). Ceci présente une haute signification dans tout le langage de l'Eglise, et ici plus encore qu'ailleurs, parce que Clément, quand il parle simplement de Dieu, dit aussi « le Seigneur, » comme dans le chap. XXXVII. Le père Petau remarque en outre que, dans le chap. XLVI, les fidèles sont appelés les membres de Jésus-Christ. En effet, si l'on prend en considération le sens que l'Eglise a toujours attaché à cette expression, savoir : que, dans les fidèles, Jésus est une force agissante non-seulement par sa doctrine, mais encore physiquement, il devient d'une haute importance de bien saisir la pensée de saint Clément. Comment des créatures peuvent-elles être appelées les membres d'une créature? En terminant son épître, Clément appelle sur les Corinthiens la grâce du Seigneur Jésus-Christ. Quel est donc celui qui répand la grâce (2)?

Il n'est question du Saint-Esprit que dans ses rapports avec l'Eglise; et, au fond, Clément ne

l'épître tout entière. D'ailleurs Clément venait déjà, il n'y avait qu'un moment, de parler de la doctrine.

(1) Petav. Theolog. Dogm. tom. II, præfat. c. II.

(2) Chap. LIX. ἡ χαρις του Κυριου ἡμων Ιησου χριστου μεθ' ὑμων.

parle même du Fils que parce que la croyance en lui est intimement liée à tout l'ensemble de la vie chrétienne. Ainsi le Saint-Esprit est celui qui distribue les dons de la grâce (chap. XLVI); celui qui éclaire les prophètes (chap. XLV), etc. Dans le passage suivant, il est question à la fois du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « N'avons-nous pas un Dieu, un Christ et un Esprit de la grâce répandu sur nous (chap. XLVI)? » Nous allons maintenant quitter saint Clément.

C'est dans l'épître même attribuée à saint Barnabé que l'on apprend l'intention dans laquelle elle a été écrite; il veut procurer à ses lecteurs une connaissance parfaite de leur foi (1). Ceux à qui cette épître est adressée ont déjà accueilli dans leur vie intime la grâce de Dieu; « car, en vérité, il aperçoit en eux l'esprit versé par la sainte source de Dieu; » il ne manque plus que de leur faire connaître clairement le fondement de leur foi déjà ferme et de leur espérance (2). Or, c'est ce que

(1) Chap. I. ἀφ' οὗ ἐλαβον μερους, ἐσπουδασα κατα μικρον ὑμιν πεμψαι· ἱνα μετα της πιστεως ὑμων, τελειαν ἐχητε και την γνωσιν.

(2) *Naturalem gratiam accepistis. Propter quod plurimum gratulor mihi, sperans liberari; quia vere video in vobis infusum spiritum, ab honesto fonte Dei.* Plus bas on voit que pour le mot *naturalis*, le texte grec portait ἐμφυτος; car dans le chap. IX le traducteur rend ἐμφυτον δωρεαν par *naturale donum*. C'est avec justesse que Menardus, adh. I, dit :

l'écrivain essaie par le développement des figures et des prophéties qui, dans l'Ancien Testament, se rapportent à Jésus-Christ, et par l'exposition de l'enchaînement intérieur des doctrines.

Jésus-Christ, fils de Dieu, leur dit-il, est le créateur de l'univers; après la chute originelle de l'homme, il envoya les prophètes, et ce fut lui qui par eux se prédit lui-même. « Tu vois en cela sa gloire; car tout est en lui et tout se rapporte à lui (1). » — « Comme il créa les hommes dans l'origine, est-il dit plus bas, il a fallu aussi qu'il les réformât et les créât de nouveau; car c'est à lui que le Père dit, lors de la création du monde : « Faisons l'homme; » et c'est ainsi que s'accomplit ce qui est écrit dans Ezéchiel, 36, 2 : « Et « voilà je ferai le dernier comme le premier. » Or, comme il nous a régénérés, en nous ôtant le péché, il nous a donné aussi un caractère tout différent, en sorte que par notre âme nous ressemblons à un enfant; car c'est *lui-même* qui nous a réformés. « Et, dit le Seigneur, j'ôterai de leur « chair le cœur de pierre et je leur donnerai un « cœur de chair (Ezéchiel, 11, 19). » Car il a

« *Naturalis gratia est firma, altius radicata et plantata in* « *animo justi,* » apud Gallandi I.

(1) Chap. 12. ἰδὲ καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν.

fallu qu'il parût dans la chair et qu'il demeurât en nous ; le séjour de notre cœur est le plus saint temple pour le Seigneur. »

L'écrivain fonde donc l'espérance et la confiance des chrétiens sur ce que le créateur du monde, le Dieu des prophètes, au nom de qui ils parlaient, les a lui-même régénérés. Et quelle force n'y a-t-il pas dans ces paroles : « Car c'est *lui-même* « qui nous a réformés ? » C'est ainsi que l'écrivain s'exprime pour représenter la véritable origine et tout le prix de la régénération (1).

Je crois devoir rapporter ici, dans toute leur étendue, encore quelques passages : « C'est pourquoi, dit-il, le Seigneur a livré son corps à la mort, afin que nous fussions sanctifiés par l'enlèvement du péché, c'est-à-dire par le versement de son sang ; car il a été écrit ainsi de lui. Il faut donc que nous rendions grâces au Seigneur de ce qu'il a découvert le passé et nous a rendus sages, tandis qu'il ne nous a pas laissés non plus tout-à-fait dans l'incertitude sur l'avenir. C'est pour cela que le Seigneur a souffert pour nous, parce qu'il est le créateur du globe de la terre. C'est à lui que le Père a dit avant la création du monde : « Fai-

(1) L. c. ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς, ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τὴν ψυχὴν ἐὰν καὶ ἀναπλασσόμενος αὐτὸς ἡμᾶς, κ. τ. λ.

« sons l'homme à notre image. » Apprenez maintenant comment il a souffert pour les hommes. C'est de lui que les prophètes reçurent leurs dons ; et c'est à lui que se rapportent leurs prophéties. Il est venu en chair, afin d'anéantir la mort et de faire voir la résurrection des corps ; et il a souffert, afin d'accomplir la promesse faite à nos pères. Il s'est préparé un nouveau peuple et a révélé par là qu'il jugera après la résurrection. Il enseigna Israël, lui donna de grands signes, fit pour lui de grands miracles et l'aima par dessus tout. Quand il fit choix des apôtres pour annoncer son Evangile, il choisit les plus grands pécheurs, pour montrer qu'il était venu pour appeler à lui, non pas les justes, mais les pécheurs. (S'il n'était pas venu en chair, comment aurions-nous pu le voir et vivre ? L'homme ne saurait contempler le soleil, qui est son ouvrage et qui passera.) Le fils de Dieu est encore venu en chair, afin de remplir la mesure des péchés de ceux qui avaient persécuté ses prophètes jusqu'à la mort (chap. v). » On voit par ce passage, ainsi que par celui que nous avons cité plus haut, que Barnabé dépeint Jésus-Christ, fils de Dieu, comme le créateur du monde (1). Il

(1) On ne peut que s'étonner de la hardiesse avec laquelle Martini, professeur de théologie à Rostock (Hist. pragm. du dogme de la Divinité de Jésus-Christ, p. 26), fait dire la plus grande absurdité à l'écrivain de cette épître : « En attendant,

est particulièrement digne d'attention que l'écrivain applique à Jésus-Christ ce qui est dit dans l'Ancien Testament, sur ce que Dieu ne saurait être vu à découvert par l'homme, sans que celui-ci ne meure, afin d'expliquer pourquoi Jésus-Christ, en venant pour notre rédemption, s'est fait homme; cela prouve à la vérité que l'écrivain de cette épître n'avait pas une notion parfaitement juste de la nécessité de l'incarnation du fils de Dieu; mais cela montre avec d'autant plus d'évidence quelle était l'idée qu'il se formait du Sauveur.

Dans un autre endroit, il compare ainsi Moïse à Jésus-Christ : « Moïse, comme serviteur, les a reçues (les tables de la loi); *mais à nous le Seigneur les a données lui-même* (αὐτος δε ὁ Κυριος ἡμιν ἐδωκεν), à nous son peuple héréditaire, puisqu'il a souffert pour nous. Et le prophète dit encore : « Je vous ai établi pour être la lumière des nations « et le salut que j'envoie jusqu'aux extrémités « de la terre (Is. 49, 6). » Il a paru lui-même

**tous ces attributs démontrent seulement que l'écrivain *considérait Jésus comme l'un des plus sublimes esprits.* » Or combien de ces sublimes esprits y avait-il *dans le monde* avant que *le monde fût créé?* Mais si Martini a voulu faire entendre par là que l'écrivain partageait l'opinion des gnostiques, tout le contenu de l'épître prouverait le contraire. Il faut que Martini et Munscher n'aient pas même lu cette épître, puisqu'ils passent entièrement sous silence plusieurs des passages les plus importans.**

(ἵν' αὐτος φανεις; le mot important d'αὐτος n'a point été rendu dans les deux traductions de Gallandi), afin de délivrer des ténèbres notre cœur déjà en proie à la mort et livré à la licence qui égare, et de fonder en nous son alliance par sa parole. « *Reconnaissez donc par qui nous avons été déli-* « *vrés* (chap. XIV). » Il est, sans doute, inutile de faire remarquer combien le Sauveur est placé dans ce passage au-dessus de Moïse; Dieu avait donné jadis à Moïse la loi sur le mont Sinaï, afin que celui-ci l'apportât au peuple de Dieu; mais dans la nouvelle alliance elle est apportée par Dieu lui-même qui, dans l'ancienne, avait employé l'intervention d'un serviteur.

Il faut que je cite encore le passage suivant, dans lequel l'écrivain dit que les juifs avaient mis leur confiance dans un temple terrestre, et ajoute que la destruction de ce temple avait été annoncée d'avance, après quoi il remarque que désormais il faudra élever à Dieu un temple véritable et éternel. Voyons s'il existe encore un *temple de Dieu*. Oui, car il a dit *qu'il s'en construirait un pour lui-même*. Il est écrit : « Quand les semaines « seront accomplies, un temple plus magnifique « sera bâti pour Dieu, au nom du Seigneur (Dan. chap. LX). » Je trouve qu'il y a un temple du Seigneur. Mais comment sera-t-il donc bâti au nom du Seigneur ? Apprenez-le. Avant que nous crus-

sions en Dieu, le séjour de notre cœur était sujet à la corruption et faible, comme devait l'être, en effet, un temple bâti par la main des hommes. Car c'était une maison pleine d'idolâtrie et de démons, une maison où l'on faisait tout ce qui était contraire à Dieu. Mais elle sera bâtie au nom du Seigneur. *Maintenant faites attention à ce que le temple du Seigneur soit bâti avec magnificence.* Comment? Ayant obtenu la rémission de nos péchés et mettant notre confiance dans le nom du Seigneur, nous sommes renouvelés, complètement régénérés. *C'est pourquoi Dieu demeure dans notre maison* d'une manière véritable. Comment? La parole de sa foi, sa vocation promise, la sagesse de ses justifications, les ordonnances qu'il a publiées (sont en nous); il prophétise en nous, il demeure en nous, il nous ouvre, à nous esclaves de la mort, les portes de son temple en changeant nos dispositions, et il nous conduit ainsi dans son temple incorruptible. *En conséquence quiconque aspire à être sauvé ne doit pas regarder l'homme, mais celui qui demeure et qui parle en lui.* C'est là le temple spirituel qui sera bâti pour le Seigneur (chap. XVI). » Si l'on pouvait douter que dans ce passage, où les mots de « Seigneur » et de « Dieu » sont employés alternativement et indifféremment, il soit question du Fils (et il paraît, en effet, que l'on en doute, puisque les historiens du

dogme ne font aucune allusion à ce passage, qui, d'ailleurs, pourrait bien aussi leur avoir échappé), j'engagerais à comparer, les unes avec les autres, les observations de l'auteur, telles qu'elles se trouvent dans tout le cours de l'épître. Ainsi quand il dit : « C'est pourquoi Dieu demeure véritablement dans notre maison, » διο ἐν τῷ κατοικητηριῳ ἡμων ἀληθως ὁ Θεος κατοικει ἐν ἡμιν, il faut comparer ce passage avec celui du chap. VI, où il s'exprime ainsi : « ὁτι ἐμελλε ἐν σαρκι φανερουσθαι, καὶ ἐν ἡμιν κατοικουσθαι· ναος γαρ ἁγιος, ἀδελφος μου, το κατοικητηριον ἡμων της καρδιας. » — « *Il fallait qu'il parût dans la chair et qu'il demeurât en nous ;* le séjour de notre cœur est le plus saint temple pour le Seigneur. » Dans ce passage il est évident qu'il s'agit du Fils de Dieu. A tout prendre, la description de la construction du nouveau temple est exactement pareille à celle de l'œuvre de la rédemption décrite en d'autres endroits. De même que celui qui construisit le temple est Dieu et Seigneur, de même aussi celui qui sauve est Dieu, et il construit le temple pour y demeurer. D'ailleurs, en passant tout le reste sous silence, comment expliquer les mots : « Quiconque veut être sauvé ne doit pas regarder l'homme, mais celui qui demeure et qui parle en lui, » si ce qui précède ne se rapporte pas à Jésus-Christ ? Ce passage renferme une exhortation ; l'écrivain veut dire : Croyez véritable-

ment que vous possédez Dieu ; que vous êtes devenu le temple de Dieu par la foi en Jésus-Christ : car il ne s'agit pas de l'homme dans lequel il a paru, mais de celui qui s'est montré agissant en lui ; il a été assez puissant pour bâtir en vous un temple à Dieu, car il est lui-même le Seigneur et Dieu. Mais le sens général est que Dieu se construit un temple en nous, lorsqu'il nous sauve et nous sanctifie, et que nous pouvons bien, par conséquent, nous consoler de la destruction du temple de Jérusalem.

Il est facile de déduire de ce que nous venons de dire, ce que Jésus-Christ, d'après sa nature sublime, est aux yeux de l'écrivain de cette épître. Il est le créateur du monde, et était, par conséquent, avant le monde ; il est le Jéhovah des juifs, le même qui a donné la loi sur le mont Sinaï ; il a annoncé l'avenir dans les prophètes ; il est le juge du monde et Dieu lui-même. Si, dans d'autres passages, l'auteur ne distinguait pas soigneusement le Fils du Père, comme dans le chap. XII et dans les chap. XIV et XVI, où le Père parle au Fils, etc., on serait tenté de croire qu'il confondait le Père avec le Fils, à la manière des Sabelliens.

Quant au but de la venue du Fils de Dieu, voici comment nous nous en rendrons compte : Les péchés du monde étant parvenus au plus haut point

par le crucifiement du Fils de Dieu, envoyé pour son salut, ils avaient en même temps comblé leur mesure, et obtenu leur anéantissement. Car celui à qui le monde avait fait tout le mal qui était en son pouvoir, avait, par cela même, effacé ce mal. Il l'effaça par sa mort; c'est pour les mérites de Jésus-Christ que nos péchés nous sont pardonnés. Il est probable que Barnabé s'expliquait encore l'effet de la mort du Sauveur, en songeant qu'en nous aimant jusqu'à mourir pour nous, il avait réveillé de son sommeil de mort l'amour de Dieu dans le cœur de l'homme; cela paraît du moins ainsi quand on compare les paroles du chap. v : « Il aima Israël jusqu'à l'excès », avec celles du chap. iv : « L'amour de Jésus doit être scellé dans notre sein. » Mais il ne faut surtout pas entendre cela en ce sens que Jésus-Christ ne dut produire un si grand effet que par son exemple seul : car il agit d'une manière cachée et mystérieuse dans les hommes, par son esprit (ch. i), et demeure même activement en eux, comme les passages que nous avons cités le démontrent. Il vivifie, en outre, les hommes, en augmentant leur confiance en Dieu, puisqu'ils voient que Dieu a rempli en lui sa promesse, faite depuis long-temps, d'envoyer un Sauveur, et qu'il a prouvé sa fidélité par le fait (1).

(1) Chap. VI. τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι.

Enfin il avait encore pour but, en venant, de convaincre, par sa résurrection, les hommes de la vérité de l'immortalité, et de leur offrir la preuve qu'un jugement les attendait et que ce serait lui qui jugerait le monde. C'est ce que Barnabé enseigne dans le chap. VI. Voici comment l'auteur de cette épître indique la liaison de ce dernier point avec le reste de sa doctrine : La nouvelle alliance exige une sanctification intérieure et non pas seulement une justice extérieure, comme les juifs le croyaient; il faut, par conséquent, qu'il existe un tribunal où chacun soit jugé d'après ses œuvres. Or, Jésus-Christ ayant exigé une véritable sainteté, et ayant démontré l'immortalité par le fait, il s'ensuit la nécessité d'un jugement, auquel préside Jésus-Christ, législateur éternel. Cela se voit en comparant le quatrième avec le cinquième chapitre. Il est inutile de nous étendre encore sur la conviction que cette manière d'expliquer l'œuvre de la rédemption devait inspirer à l'auteur de cette épître, de la nature élevée de Jésus-Christ.

J'arrive maintenant à Hermas. Dans son ouvrage intitulé *le Pasteur,* il veut montrer comment la vie chrétienne s'acquiert, comment elle doit être formée intérieurement, et comment après cela elle se manifeste au dehors. C'est à cela que se rapporte tout cet écrit, qui est plein de vé-

rité, de simplicité et de franchise ; il est purement pratique. Mais, tout en se bornant à traiter ce qui a rapport à la vie, Hermas croit devoir aussi rapporter à ses lecteurs ce qu'il a appris dans l'Église touchant la personne du Fils de Dieu. Il établit sa haute dignité, afin d'exciter une confiance sans bornes, inébranlable en lui, et de montrer que tous ceux qui veulent voir le royaume de Dieu doivent porter son nom. Il dépeint la manière dont le chrétien se forme sous l'image de la construction d'une tour. La communauté tout entière des chrétiens, l'Église, se bâtit sur un vieux rocher avec une nouvelle porte. Le berger demande à son guide, qui lui explique la vision, ce que cela signifie. Voici la réponse : « Le rocher est Jésus-Christ. Le Fils est plus âgé que toutes les créatures, car il était dans le conseil de son Père, lors de la création du monde. Mais la porte est nouvelle, parce que, à la fin des temps, au dernier jour, il a paru, afin que ceux qui ont mérité le salut puissent entrer par lui dans le royaume de Dieu. » Le berger demande ensuite : « Seigneur, apprends-moi pourquoi la tour n'a pas été bâtie sur la terre, mais sur le rocher qui la porte. » — « Tu me fais cette question parce que tu es simple et sans connaissances. » Telle fut la réponse. Le berger continua : « Je suis obligé de tout demander parce que je ne comprends rien, *et tes réponses sont si grandes*

*et si magnifiques que l'homme peut à peine les saisir.* » — « Ecoute donc, reprit son maître ; le nom du Fils est grand et incommensurable ; tout le globe de la terre est porté par lui. *Or, si toutes les créatures de Dieu sont portées par son Fils*, pourquoi ne porterait-il pas aussi ceux qui ont été appelés par lui, qui portent son nom et qui marchent dans sa doctrine ? Ne vois-tu donc pas aussi, » continua-t-il, « qu'il porte ceux qui portent son nom avec toute sincérité ? C'est donc lui qui est leur terrain, et il porte avec plaisir ceux qui non seulement ne renient pas son nom, mais qui consentent encore avec joie à souffrir pour lui (l. III, sim. IX, ch. XIV-XXIII). »

Ceci n'a pas besoin d'autre explication. Le Créateur du monde est le Sauveur du monde ; il porte toutes les créatures. Cependant, de même que l'épître de Barnabé ne renferme pas de définition plus précise de la relation du Fils envers le Père, il ne s'en trouve pas davantage dans l'écrit d'Hermas. Mais certes elle n'était pas nécessaire. On aurait, à plus forte raison, tort de chercher chez eux un développement fort exact de la relation du Saint-Esprit envers l'un et l'autre. Hermas n'a parlé du Fils qu'autant qu'il le fallait pour que le fidèle sût où il devait placer sa confiance, et du Saint-Esprit que pour que le fidèle fût bien certain de celui qui agissait en lui et n'ignorât pas

qu'une force divine vient au secours de l'homme pour le faire triompher du monde. Le Saint-Esprit inspire la foi à l'homme et ne laisse subsister dans son sein ni doute ni hésitation. Il crée le repos complet de l'esprit ; partout où il souffle, il y a joie en Dieu, et l'humeur sombre et triste s'éloigne. Dans cette disposition, la prière est enjouée et confiante ; elle s'élève gaîment vers Dieu, tandis que la prière de la sombre tristesse, attirée vers la terre par sa tendance toute terrestre, est incapable de s'élever vers le ciel. Le Saint-Esprit apprend à saisir facilement, profondément et sûrement, les mystères de Dieu ; car le sens céleste qu'il nous communique est en état de recevoir des explications qui demeurent incompréhensibles au sens terrestre ; il apprend à distinguer les esprits, mais il enseigne surtout l'humilité, il procrée la charité et rassemble tous les hommes en un grand tout, de façon qu'ils ne forment plus qu'un esprit et qu'un corps. C'est là ce qu' Hermas nous apprend du Saint-Esprit (L. II, Mand. IX-XII). Ce terrain est sacré ; que ceux-là s'éloignent de qui les oreilles sont impures, et qui raffinent et demandent si c'est bien là le véritable Saint-Esprit ; si Hermas l'a bien distingué du Fils et s'il ne diffère pas du Saint-Esprit, tel qu'il paraît plus tard dans la doctrine de l'Église. Hermas ne présente point de système dogmatique ; il ne faut donc pas chercher

chez lui de formules invariables, mais s'efforcer de reconnaître, par l'analogie de la croyance de son temps et de celui qui s'y rattache, ce qu'il aurait enseigné au sujet du Saint-Esprit, s'il était entré dans son plan de donner une de ces formules. C'est ainsi qu'il parle aussi de plusieurs esprits; tels que la Foi, la Tempérance, la Patience, la Simplicité, l'Innocence, la Chasteté, la Sincérité, la Reconnaissance, la Concorde, la Charité. Dans ces diverses opérations du Saint-Esprit, qu'il personnifie en les considérant comme autant d'esprits différens, il réunit tout ce qu'il avait à dire sur l'opération du Saint-Esprit dans l'Église (simil. IX, ch. v); et le Fils (Esprit) est considéré là comme en opposition avec le corps humain qu'il portait, ce qui se retronve très souvent dans le langage de l'Église, même chez saint Hilaire.

L'ordre que je me suis prescrit me conduit à présent à saint Ignace, le disciple de saint Jean, et à saint Irénée, l'élève de saint Polycarpe, qui à son tour devait son enseignement à ce même apôtre. On sait que nous possédons, des épîtres de saint Ignace, une édition étendue et interpolée et une autre plus courte, mais qui paraît aussi suspecte à quelques personnes, sous le prétexte que ces épîtres, ayant été une fois falsifiées, on ne peut plus se fier à aucun de leurs textes. En attendant, comme nous savons, par les témoignages les plus

irrécusables de l'antiquité, que saint Ignace a réellement écrit des épîtres, et à qui il les a écrites; comme les épîtres que nous possédons sont adressées aux mêmes communautés et aux mêmes personnes indiquées par Eusèbe; comme en outre les passages détachés, que les plus anciens Pères de l'Église rapportent de saint Ignace dans leurs écrits, se retrouvent textuellement dans les petites épîtres, aucun critique de bonne foi ne peut sincèrement douter de leur authenticité et de leur intégrité (1). Et certes, si la dignité épiscopale ne se trouvait confirmée chez saint Ignace de la manière la plus évidente et la plus incontestable, on n'aurait jamais autrefois mis leur authenticité en question. Au lieu de rechercher quelle était historiquement la position des évêques, on préféra soutenir que les documens étaient falsifiés. De cette façon, il est facile d'imposer silence à la voix éclatante de l'histoire. Je ne dirai plus qu'un mot pour justifier l'usage historique que je crois devoir faire des épîtres de saint Ignace. Il règne dans ces épîtres une liaison si parfaite, un enchaînement si intime des pensées, que si l'on voulait en retrancher une seule, le tout s'écroulerait et tomberait en

(1) *Munscher*, *Martini*, Hist. Pragm. p. 29, pour ne parler que de ceux qui ont traité le même sujet que moi, rejettent ces épîtres comme apocryphes.

pièces. De même que l'évêque est un élément nécessaire de l'Église catholique, qu'il est intimement uni et mêlé avec son essence, de même aussi la position de l'évêque se trouve liée à tout le contenu de ces épîtres. Saint Ignace a saisi avec une profondeur infinie toute l'individualité, et l'a rattachée noblement à l'ensemble dans un sens vraiment catholique ; c'est pour cela que l'évêque se retrouve partout inséparable de cet ensemble. Les hommes qui ont coutume de ne saisir les choses que partiellement, comme ceux qui disputent l'authenticité de ces épîtres, et qui agissent en cela d'après le caractère de leur confession, ceux-là doivent naturellement regarder, dans les épîtres de saint Ignace, l'évêque comme une interpolation, l'épiscopat lui-même étant à leurs yeux une interpolation dans l'Église. Mais il n'en était pas ainsi d'Ignace, dans le caractère duquel l'essence de l'Église catholique se reflète sous l'image la plus brillante. Il faut remarquer, en outre, que dans toutes les épîtres, excepté dans celle qui est adressée aux Romains, il ne cesse de recommander une union intime avec l'évêque. D'où vient cette singularité? Pourquoi cette recommandation ne se rencontre-t-elle pas aussi dans l'épître aux Romains? Celui qui croit à l'interpolation ne pourra point l'expliquer. L'épître aux Romains n'avait pour objet qu'un intérêt purement personnel; Ignace veut

faire en sorte que l'on ne mette aucun obstacle à ce qu'il souffre le martyre qui l'attend. Dans les autres épîtres, au contraire, il s'agit de l'intérêt général de l'Église ; il veut en fermer l'entrée à la secte de gnostiques qui commençait à paraître ; c'est pour cela qu'il ne croit pas pouvoir recommander trop fortement l'union avec l'évêque. A Rome, Ignace ne craignait point d'hérésie, car ces sectes ne se montraient alors que dans l'Asie Mineure ; et c'est aussi pour cela que dans l'épître aux Romains on ne lit point d'exhortation à demeurer uni à l'évêque. Un interpoleur qui n'aurait demandé qu'à parler d'évêques à tout prix, n'aurait-il pas trouvé moyen d'insérer encore là son thème favori ? Tout, dans ces épîtres, est donc d'accord avec les temps et les localités, et tout en elles respire la vérité. Dans les temps plus modernes on a été choqué non seulement de ce qui concernait l'évêque, mais encore de ce qui avait rapport à la divinité de Jésus-Christ qui est établie avec tant de clarté dans ces épîtres. Quand nous examinerons la liaison de ce dogme avec l'esprit général qui règne en elles, nous verrons si les passages qui proclament la divinité du Sauveur ont été interpolés. En attendant, voilà ce que nous avions à dire sur l'authenticité de ces écrits.

Saint Ignace vivait à une époque où, d'une part, des chrétiens judaïsans inquiétaient encore les réu-

nions de fidèles, et où, de l'autre, les erreurs des gnostiques, c'est-à-dire le *docétisme*, commençait à se répandre. Les premiers, qui voulaient imposer à tout le monde la loi mosaïque, ne pouvaient croire à la divinité du Sauveur; ils rencontraient à cela un obstacle intérieur. Comme ils cherchaient encore la justification par la loi, la dignité du Sauveur devait leur paraître faible, ou du moins elle ne devait pas se montrer à eux dans toute sa plénitude. Que du Christ seul émane une force divine, qui conduit à la vie éternelle, et que par conséquent il est lui-même la vie éternelle et vrai Dieu; c'est ce qui devait nécessairement leur demeurer caché, puisqu'ils continuaient à croire à une justice en dehors de lui et à côté de lui. L'attachement à quelque chose d'extérieur, qui devait être absolument *indispensable* au salut, jetait pour eux un voile sur la perfection intérieure des chrétiens, et par conséquent aussi sur la perfection de celui dont ils font partie. Mais quand les docètes niaient la véritable humanité du Sauveur, l'abaissement de Jésus-Christ devenait de la servitude, et tout le prix de la passion de Jésus-Christ, dans laquelle les chrétiens reconnaissaient l'amour du Père, se réduisait à rien; il en était de même de sa résurrection, où nous plaçons notre espérance. Ignace lutta contre les uns et les autres, et il lutta avec une telle plénitude d'esprit, avec une si forte

conviction qu'il ne pouvait être sauvé lui-même qu'en reconnaissant la divinité et l'humanité du Sauveur, que sa foi ne peut manquer d'exciter vivement celle de tout lecteur susceptible d'en éprouver.

Saint Ignace nous enseigne que Jésus-Christ, quant à sa nature divine, a été de toute éternité avec le Père (1); il n'y a qu'un Dieu, et Jésus-Christ, son Fils, est son *logos*, éternel (2); celui-ci est Dieu aussi (3). Mais au lieu de tout expliquer par des formules générales et inanimées, j'aime mieux rapporter textuellement les passages dans lesquels saint Ignace exprime ce qu'il entend par l'incarnation de Jésus. « Je loue Dieu, Jésus-Christ (δοξαζω Ιησουν χριστον τον θεον), qui nous a donné tant de sagesse. Car je sais que vous êtes parfaits dans une foi inébranlable, comme si vous étiez attachés de corps et d'âme à la voix de Jésus-Christ; (je sais) que vous êtes bien affermis dans l'amour du sang de Jésus-Christ; que vous croyez fermement à Notre-Seigneur, qui est réellement, selon la chair, de la race de David; Fils de Dieu,

(1) **Ad Magnes. VI.** Ιησου χριστου, ὁς προ ἀιωνων παρα πατρι ἦν, και ἐν τελει ἐφανη.

(2) **Ad Magnes. VIII.** εἷς θεος ἐστιν ὁ φανερωσας ἑαυτον δια Ιησου χριστου, του υἱου αὐτου, ὁς ἐστιν αὐτου λογος ἀϊδιος.

(3) **Ad Philadeph. Voyez** ἀχωριστοι θεου Ιησου χριστου. **Ad Rom. Suscription.** πλειστα ἐν Ιησου χριστῳ τῳ θεῳ ἡμων χαιρειν.

par la volonté et la puissance du Père, véritablement né d'une vierge..... attaché pour nous à la croix sous Ponce-Pilate. C'est de ce fait, c'est de cette bienheureuse Passion que nous sommes issus ; afin que par sa résurrection il instituât à jamais un signe, pour les saints et les fidèles, les juifs et les gentils qui doivent tous être réunis dans le corps de son Eglise. » Avez-vous jamais entendu pareil langage de la part de ceux qui ne reconnaissent point dans Jésus-Christ le fils du Dieu vivant ? Qui pourrait puiser dans les souffrances d'un homme, d'un ange, d'un être périssable quelconque, des motifs pour s'exprimer avec un sentiment si profond ? Que l'on dise avec franchise si Ignace ne devait pas nécessairement après cela reconnaître un Dieu dans le Sauveur ? Je conviens qu'un simple critique ne voudra pas l'avouer.

Dans le passage suivant, la croyance à la divinité de Jésus-Christ se montre sous une forme particulière. « Si quelqu'un vous enseigne le Judaïsme, ne l'écoutez pas ; car il vaut mieux entendre la doctrine de Jésus-Christ d'un circoncis, que le judaïsme d'un incirconcis ; mais s'ils ne prêchent ni l'un ni l'autre le Christ, ils sont à mes yeux des statues et des tombeaux sur lesquels *on a écrit des noms d'hommes* (Ep. ad Philad.). » C'est-à-dire qu'ils prêchent que c'est un simple homme qui a souffert et qui est mort ; croyance qui laisse

l'homme lui-même mort, et d'où ne peut émaner aucune force vivifiante. Dans ce passage il est évident que la mort d'un homme est placée en opposition avec la passion et la mort de Jésus-Christ, dont la croix et le tombeau portent le nom du « Fils de Dieu. » Dans un autre endroit on lit : « Il a souffert tout cela pour nous (ad Smyrn. I) afin que nous fussions sauvés. Et il a vraiment souffert, comme il est vraiment ressuscité ; et ce n'est pas, ainsi que le pensent quelques incrédules, qu'il n'ait souffert qu'en apparence ; ce sont eux qui ne sont que des apparences, et de même que leurs pensées, ils seront incorporels et semblables à des fantômes(1). » (C'est-à-dire qu'ils ne peuvent être de vrais et forts chrétiens parce qu'ils ne croient pas à la principale circonstance de la venue de Jésus-Christ, par laquelle nous nous sentons vivifiés.) « S'il n'a fait tout cela qu'en apparence, je ne suis non plus enchaîné qu'en apparence. Ce n'est qu'au nom de Jésus-Christ, pour souffrir avec lui, que je supporte tout ; il me donne de la force, lui qui était parfaitement homme (l. l. IV). » — « Que personne ne se fasse illusion ; les habitans des cieux eux-mêmes, la majesté des anges qui règnent, ceux qui sont visibles et ceux qui sont invisibles,

(1) **Ad Smyrn.** II. *καὶ καθὼς φρονοῦσι συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσώματοις καὶ δαιμονικοῖς,*

tous seront jugés s'ils ne croient pas au sang de Jésus-Christ. Que celui qui peut le comprendre, le comprenne. Aucune position (extérieure) ne doit enorgueillir. La foi et la charité sont tout ; c'est ce que nous connaissons de plus excellent. Regardez ceux qui n'ont pas la véritable foi en la grâce de Jésus-Christ envers nous, et voyez comme ils sont étrangers à la disposition divine ! Ils ne s'embarrassent pas de la charité ; ils ne s'inquiètent pas des veuves et des orphelins, des malheureux, des indigens, des prisonniers, de ceux qui sont affamés et altérés (l. c. VI). »

« Ce n'est que dans la mort de Jésus-Christ que nous avons la vie, et les anciens prophètes l'attendaient en esprit. Or, quand ceux qui vivaient d'après l'ancienne loi ont acquis une nouvelle espérance, non pas en observant le sabbat, mais par la vie dans le Seigneur, en qui notre vie aussi s'est écoulée ; par lui, c'est-à-dire par sa mort que quelques uns nient (dans ce mystère nous avons reçu la foi, et nous sommes convaincus que nous serons reconnus pour être les disciples de Jésus-Christ, notre unique maître) ; comment pourrions-nous vivre sans lui (*ad Magnes. IX*) ? » Ignace rassemble tout dans le passage suivant : « Tous les liens de la perversité furent rompus, toute ignorance fut écartée, l'ancien royaume fut détruit quand Dieu se fit homme pour rétablir la vie éter-

nelle (θεου ἀνθρωπινως φανερουμενου εἰς καινοτητα ἀϊδιου ζωης). Ce que Dieu avait préparé alla devant ; tout se mit en mouvement ensuite, car il s'agissait de la destruction de la mort (*ad Ephes. XIX*) ; « c'est-à-dire que Jésus-Christ triomphe le premier de la mort, et tous les siens excités par sa force en triomphent aussi (du mal). C'est ainsi que saint Ignace décrit le rapport de la croyance à la divinité et à l'humanité du Sauveur avec l'ensemble du christianisme. On voit qu'il est emporté par un sentiment immense, et que l'union complète de tout son être avec Jésus-Christ le rendait certain que le chrétien doit à Jésus-Christ toute charité, tout courage dans les dangers, tout germe de sainteté, toute vérité, toute espérance d'une vie éternelle ; que c'est lui qui est le véritable Sauveur, même de toutes les générations passées par l'espérance qu'elles ont eue en lui ; que Jésus-Christ a dû nécessairement être Dieu et homme à la fois, et que la mort du Christ était une circonstance capitale. Quant à moi, je suis bien convaincu qu'aucun membre de notre Église ne regardera les passages dans lesquels Ignace dit que Jésus-Christ était Dieu, comme interpolés : car enfin, si nous sommes si attachés à cette croyance, n'est-ce pas parce que, de même que saint Ignace, nous possédons tout en lui, et sommes bien convaincus que sans lui nous ne possédons rien ? Aussi quand

même, dans ces épîtres, il ne serait pas positivement dit que le Sauveur est Dieu, nous n'en serions pas moins assurés que c'était là la croyance d'Ignace, et que notre croyance est la sienne. Nous sommes unis à saint Ignace par le même esprit, et nous comprenons ce qu'il dit. En attendant, tout ce que saint Ignace a écrit porte un tel cachet d'individualité que, dans toute la littérature de l'Église, il n'y a rien qui ressemble à son style et à sa manière de s'exprimer. Qui pourrait avoir falsifié un pareil ouvrage? Il doit être tout entier faux ou vrai: car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le caractère de l'ensemble se retrouve dans chacune de ses parties.

Il y a aussi quelques passages où il est question des trois personnes divines à la fois; mais seulement sous le rapport immédiat de leur relation au fidèle et à l'Église. « Ne souffrez pas qu'ils (les hérétiques) ensemencent parmi vous; fermez vos oreilles, afin de n'y pas recueillir ce qu'ils répandent. Vous êtes des pierres dans le temple du Père, préparées pour la construction de son édifice, élevées en l'air au moyen de l'échafaudage de Jésus-Christ, c'est-à-dire par sa croix, et à l'aide d'une corde qui est le Saint-Esprit. » Cela signifie que nous participons au Père par la Passion de son Fils et à l'aide de l'opération du Saint-Esprit en nous. Mais comme saint Ignace, em-

ployant une image biblique, regarde le royaume du Père comme un vaste édifice, la croix de son fils est pour lui l'échafaudage (μηχανη), et le Saint-Esprit la corde (σχοινιον). *Ephes. IX.*

Efforcez-vous donc, dit-il de nouveau, de vous affermir dans la doctrine de Jésus-Christ et de ses apôtres, afin que tout ce que vous faites soit béni, extérieurement et intérieurement, par la foi et la charité dans le Fils, le Père et le Saint-Esprit; et soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, *comme Jésus l'était au Père selon la chair,* et comme les apôtres l'étaient à Jésus-Christ, au Père et au Saint-Esprit, afin qu'il y ait de l'unité, autant au dehors qu'au dedans (ἵνα ἑνωσις ἡ πνευματικη και σαρκικη).» *Ad Magnes. X.* Ici il faut encore particulièrement remarquer que saint Ignace ne rapporte qu'à son humanité l'obéissance de Jésus-Christ à son Père. On peut comparer ce que saint Ignace dit de Jésus-Christ, *Ephes. I* (γενητον et ἀγενητον) engendré et non engendré, selon qu'on le considère comme Dieu ou comme homme; et, en outre, d'après cette même distinction, soumis et non soumis aux souffrances (ἐν σαρκι γενομενος θεος, ἐν ἀθανατῳ ζωῃ, και ἐκ Μαριας και ἐκ θεου, πρωτον παθητος, και τοτε ἀπαθης, Ιησους Χριστος ὁ Κυριος ἡμων). Il est probable que les partisans du sentiment des Ebionites avaient conclu, de la naissance de Jésus-Christ, qu'il était devenu mortel sous tous les rapports, et que, par

conséquent, il n'était pas Dieu ; ils avaient peut-être aussi tiré la même conséquence de la soumission au Père, dont Jésus-Christ parle souvent lui-même. C'est pour cela que saint Ignace aura fait remarquer que Jésus-Christ doit être considéré sous un double rapport, et que sa naissance dans le temps ne pouvait avoir été prédite que sous celui de son humanité (saint Athanase *de Synodis* en appelle déjà à ce passage). Je conclus donc que chez saint Ignace la divinité et l'humanité de Jésus-Christ sont très positivement enseignées.

Saint Irénée continua la lutte principalement contre les Docètes gnostiques, mais en combattant aussi les opinions des Ebionites. Voici ce qu'il enseigne : Eve devint, par sa désobéissance, la cause de sa propre mort et de celle de tout le genre humain (liv. III, chap. XXII). L'homme, qui dans l'origine était d'une nature divine, se trouva placé dans une situation contre nature, qui le rendit le serviteur de Satan (liv. V, chap. I). Il perdit l'esprit vivifiant de Dieu, et ne fut plus qu'âme et corps ; la ressemblance avec Dieu fut perdue, et la mort domina sur tout. L'homme ne fut plus qu'animal et charnel, et, par conséquent, imparfait et livré à la mortalité (liv. V, chap. VI). Mais Dieu, dans son amour pour l'homme, avait résolu d'envoyer, pour le délivrer du service de Satan, celui par lequel il avait créé le monde, qui

depuis le commencement était venu en aide à l'homme, et qui révélait Dieu à tous ceux qui le connaissaient (liv. IV, chap. VI). Il naquit par le Saint-Esprit, d'une Vierge immaculée, *pour montrer qu'une nouvelle génération commençait*, et que nous, qui, par notre première descendance (d'Adam), avions hérité de la mort, héritions par cette seconde de la vie éternelle (liv. V, chap. I, n° 3). Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, devint, par son amour infini, ce que nous sommes, afin que nous devinssions ce qu'il est (liv. V præf.). Nous n'aurions pu apprendre d'aucune autre manière ce qui est de Dieu, si notre maître, le *Logos*, ne se fût pas fait homme. Car nul ne pouvait nous enseigner ce qui est du Père que son *Logos*. Quel autre connaît les sentimens du Seigneur ou entre dans ses conseils? Mais nous ne pouvions non plus rien apprendre, à moins de voir notre maître et d'entendre sa voix, afin de pouvoir imiter ses œuvres, accomplir ses paroles et nous mettre ainsi en communion avec lui : de celui qui est parfait, qui exista avant toutes les créatures, nous avons reçu la perfectibilité (*a perfecto et eo qui est ante omnem conditionem augmentum accipientes*). Il est parfait en tout comme le Verbe puissant de Dieu; et comme vrai homme, il nous a rachetés avec sagesse, en s'offrant lui-même pour notre rançon, à nous qui avions été

conduits en captivité (liv. V, chap. I, n. 1). Mais s'il n'avait pas souffert et s'il s'était envolé d'auprès de Jésus-Christ (les Basilidiens disaient que l'Eon Christ s'était éloigné de l'homme Jésus au moment de la Passion), pourquoi exhorta-t-il ses disciples à prendre aussi leur croix et à le suivre, puisque lui-même ne la prit pas? S'il n'a pas réellement souffert lui-même, il n'a point répandu de grâces, puisqu'il n'a point souffert; et quant à nous qui nous soumettons à la souffrance, il nous trompe en nous exhortant à nous laisser frapper et à présenter l'autre joue, lui-même n'ayant pas d'abord réellement souffert; et, comme il a trompé ceux-là (qui l'attachèrent à la croix), en paraissant ce qu'il n'était pas, de même aussi il nous a trompés en nous exhortant à souffrir ce qu'il n'a pas souffert lui-même. Nous serions même supérieurs à notre maître, puisque nous supportons et souffrons ce qu'il n'a pas supporté et souffert. Mais comme il est notre seul vrai maître, le fils de Dieu vraiment bon, il a souffert et le Verbe de Dieu le Père s'est fait homme. Car il a combattu et il a triomphé; il était homme, combattant pour nos pères, et par son obéissance il a racheté notre désobéissance; il a enchaîné le fort, délivré les faibles et payé la rançon de sa créature en détruisant les péchés: car il est le Seigneur le plus doux et le plus miséricordieux, et il aime le genre humain.

Il a donc uni l'homme à Dieu. Car si l'homme n'avait pas vaincu l'ennemi de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été légitimement vaincu. D'un autre côté, si Dieu ne nous avait pas donné le salut, nous ne le posséderions pas d'une manière ferme et durable; et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pas pu obtenir l'incorruptibilité. Car le médiateur entre Dieu et l'homme devait, par son affinité avec tous les deux, rétablir entre eux l'amitié et l'union, et faire en sorte que Dieu accueillît de nouveau l'homme et que l'homme se donnât à Dieu. Comment aurions-nous pu devenir ses enfans, si nous n'étions pas rentrés en communion avec lui par son Fils, si son Verbe ne s'était pas mis en relation avec nous en devenant chair? Ceux donc qui croient qu'il n'est venu qu'en apparence, qu'il n'est pas né dans la chair, qu'il ne s'est pas véritablement fait homme, ceux-là sont encore sous l'ancienne malédiction; ils défendent le péché, puisque, d'après eux, la mort n'a point été vaincue (liv. III, ch. XVIII, n. 5-7).

C'est ainsi que saint Irénée défendait la doctrine des chrétiens contre les Docètes, et en général contre ceux qui soutenaient que Jésus-Christ ne s'était pas fait vrai homme. En attaquant l'erreur des Ébionites, il s'exprimait ainsi : « Ceux qui prétendent que Jésus-Christ n'était qu'un simple homme, né de Joseph, demeurent dans

l'ancien esclavage de la désobéissance et y périssent, attendu qu'ils ne s'unissent point au *Logos* de Dieu le Père, et ne reçoivent pas la liberté par son Fils, comme il dit lui-même : « Si le Fils vous met en liberté, vous serez véritablement libres (saint Jean, VIII, 36). » Ne connaissant point l'Emmanuel, né de la Vierge, ils seront privés de son *don*, qui est la vie éternelle; n'adoptant pas le Verbe incorruptible, ils persistent dans la chair mortelle et sont les débiteurs de la mort, puisqu'ils ne prennent point l'antidote pour vivre. « J'ai dit : « vous êtes des dieux et des fils du Très-Haut; « mais vous mourrez comme des hommes. » Cela se dit, sans aucun doute, à ceux qui n'acceptent pas le don de la filiation et qui méprisent la pure incarnation du Fils de Dieu, qui enlèvent à l'homme le chemin qui conduit à Dieu et se montrent ingrats envers le Verbe de Dieu, qui s'est fait chair à cause de nous : car le Verbe de Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu est devenu le fils de l'homme, pour que l'homme, uni au *Logos* de Dieu, reçût la filiation et devînt le fils de Dieu. En effet, nous ne pouvions recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité autrement qu'en nous unissant à l'incorruptibilité et à l'immortalité. Mais comment aurions-nous pu nous unir à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si l'incorruptibilité et l'immortalité n'avaient pas commencé par devenir

ce que nous sommes, afin que ce qui était corruptible fût absorbé par ce qui est incorruptible, ce qui était mortel, par ce qui est immortel et que nous obtinssions la qualité d'enfans de Dieu? C'est pourquoi il est dit : « Qui est-ce qui exprimera sa « génération (Is., IV, 8)? » Mais nous avons fait voir par l'Écriture-Sainte qu'aucun des fils d'Adam n'a été appelé Dieu comme lui, tandis qu'il suffit d'avoir pris en main l'Écriture-Sainte pour reconnaître que lui seul, à l'exclusion de toutes les autres personnes qui vivaient alors, est appelé, dans la véritable acception des mots, Dieu et Seigneur, et roi éternel, et l'increé, et le Verbe incarné, par tous les prophètes et par le Saint-Esprit, et par les apôtres (liv. III, chap. XIX. cf. c. VI).

J'ai cité ces passages de saint Irénée pour montrer comment il prouvait le dogme que le Sauveur devait être en même temps Dieu et homme. La manière dont il concevait la rédemption en Jésus-Christ suffit, d'ailleurs, pour faire connaître l'opinion que saint Irénée se formait du Rédempteur. Ces réflexions sont aussi bien certainement tirées de l'essence intime du christianisme. Le Rédempteur devait être Dieu, afin d'unir les hommes avec Dieu, et vrai homme, afin de pouvoir réellement servir de modèle aux hommes dans ses souffrances, ses combats et son triomphe sur tout ce qui était contraire à la nature. De Jésus-Christ Dieu,

l'homme a reçu la force divine qui le met en état de triompher, et de Jésus-Christ homme, la forme sous laquelle cette force divine doit se mouvoir. Quels sont donc, d'après Irénée, les rapports de la mort de Jésus-Christ (1) à l'œuvre de la rédemption ? Il n'est pas sans intérêt pour nous de l'examiner. On a déjà pu remarquer un rapport : Jésus est devenu par ses souffrances le modèle d'un bon combattant; mais, indépendamment de cela, la mort du Christ prend chez saint Irénée un sens bien plus profond et plus général. Il ne cesse d'y comprendre tout ce que Jésus-Christ a acquis pour nous. Cette mort est le centre d'où il contemple toutes choses. En comparant les souffrances de la Sophie des Valentiniens avec la Passion de Jésus-Christ, il dit : « Il souffrit pour ramener au Père et à sa connaissance ceux qui s'en étaient égarés, et pour nous apporter le salut; la force et la puissance sont ses fruits : car le Seigneur s'étant élevé pour sa Passion sur la croix, il a rendu captive la captivité, et a répandu des dons sur les hommes

(1) Munscher (liv. II, pag. 314) s'est grandement trompé en attribuant à saint Irénée l'opinion que Jésus-Christ aurait arraché les hommes au démon par une sorte d'accommodement, en lui donnant son âme comme rançon. Il paraît plus exact de dire que, selon Irénée, il a engagé les hommes par la douceur à ne plus servir le démon, et que c'est ainsi qu'il les en a délivrés.

(Eph., IV, 18); il a accordé à ceux qui croient en lui le pouvoir de marcher sur des serpens et des scorpions, et de vaincre toutes les forces de l'ennemi, c'est-à-dire du prince de la défection. Par sa Passion il a détruit la mort, délié l'erreur, anéanti la corruptibilité, mis fin à l'ignorance, montré le chemin, ouvert la vérité et donné l'incorruptibilité (liv. II, chap. XX). » La Passion du Fils de Dieu est donc pour saint Irénée un mystère dont il n'ose jamais soulever le voile; une force cachée en découle pour lui, à laquelle les chrétiens doivent tout. C'est ainsi qu'il dit dans un autre endroit : « Les hommes ne peuvent être délivrés de l'ancienne morsure du serpent qu'en croyant en celui qui a été élevé sur la croix des martyrs, dans la ressemblance du corps coupable, *qui attire tout à lui et ranime les morts* (liv. II, chap. II).» — « Jésus-Christ est mort pour que l'alliance dévoilée de l'Évangile, lue par le monde entier, commence par affranchir les esclaves et les rende ensuite héritiers de ses biens; mais c'est l'esprit qui possède l'héritage (liv. V, chap. IX, n. 4). » De tout ce qui accompagne ce dernier passage, ainsi que d'autres que je vais indiquer, il résulte que saint Irénée regarde l'infusion du Saint-Esprit comme nous ayant été méritée par la mort de Jésus-Christ. Il paraît d'après cela qu'il considérait la mort de Jésus-Christ comme l'acte qui a

ébranlé extérieurement et donné la forme aux hommes, et qui en même temps a attiré intérieurement l'esprit divin en eux. C'est cet esprit qui nous a été donné pour l'amour de Jésus-Christ, qui réveille l'homme et ranime ses membres morts (liv. V, chap. IX, n. 3). — « La rosée de Dieu nous est nécessaire pour que nous ne soyons pas brûlés et ne devenions pas stériles ; le Seigneur a recommandé au Saint-Esprit les hommes tombés sous les coups du meurtrier, les hommes de qui il avait eu pitié et dont il avait pansé les blessures, afin que, recevant par l'Esprit l'image et l'inscription du Père et du Fils, nous pussions placer à intérêt le denier qui nous était confié et le rendre multiplié au Seigneur (liv. III, chap. XVII). » — « De même qu'au commencement de notre création en Adam, le souffle de Dieu, qui s'unit à l'homme, l'anima et fit de lui un être raisonnable; de même aussi à la fin, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu se sont unis au vieil Adam, lui ont donné une nouvelle vie et l'ont perfectionné, de manière qu'il pût comprendre le Père qui est parfait; et nous qui mourons tous dans l'Adam charnel, nous vivrons tous dans le spirituel... Et à la fin du temps les mains de Dieu (c'est ainsi qu'il appelle le Fils et le Saint-Esprit) ont animé l'homme, non pas d'après la volonté de la chair, non d'après la volonté de l'homme, mais d'après le bon plaisir du

Père, afin qu'Adam fût créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (liv. V, chap. I). » Tel est donc l'ensemble de la doctrine de saint Irénée sur la rédemption et le Rédempteur : on comprendra facilement ce qui en résulte pour notre but. Je crois devoir pourtant citer encore quelques passages où il parle du Fils de Dieu, indépendamment de son incarnation et de son but; et il y était forcé par les spéculations théosophiques des gnostiques qui regardaient Jésus-Christ comme un éon; du reste, après ce que j'ai déjà dit, il ne paraît guère nécessaire de rien ajouter pour montrer sa croyance en la divinité de Jésus-Christ. Il dit : « Celui qui a tout fait porte seul, avec son *Logos*, le nom et de Dieu et de Seigneur (liv. III, chap. VIII). » C'est Jésus-Christ de qui saint Paul dit : « Il est loué de Dieu par-dessus tout dans l'éternité (1) (liv. III, chap. XVI). » Il est parfait depuis le commencement, et c'est lui qui a dit : « Avant qu'Abraham fût *je suis* (liv. IV, chap. XIII). » Il est littéralement Dieu, Seigneur et éternel (liv. III, chap. XIX). *Ipse proprie Deus et Dominus et æternus. Et bene, qui dicit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris, Filius, quoniam*

(1) Munscher a donc tort de dire (tome I, page 450) que Tertullien a, le premier, appliqué cette doxologie au Fils.

*et capit eum* (1). Il parle très souvent du Saint-Esprit en même temps que du Fils ; il le considère comme égal à lui et dit que, de même que le Fils, il est éternellement avec le Père (liv. III, chap. XXI). Quand, du reste, le Saint-Esprit et le Fils sont appelés les serviteurs du Père, il faut considérer de quelle manière Irénée entend cela ; il oppose à ceux-ci, qu'il regarde comme des *organes*, que le Père a toujours en lui des secours extérieurs dont il n'a pas besoin, parce qu'il possède son *Logos* et l'Esprit, qui est la sagesse, pour agir au dehors : car, dit-il, ce qu'il y a d'invisible dans le Fils est le Père, et ce qu'il y a de visible dans le Père est le Fils, c'est-à-dire que le Fils révèle le Père au dehors ; mais le Père est dans le

(1) Le père Petau (*Théol. dogm. t. II de Trinit. praef.* chap. III) remarque avec raison sur ce passage : *Tantum est horum verborum majestas, et dignitas, ut ad commendandum Patris et Filio absolutam æqualitatem instar sint amplissimi voluminis. Nam si immensus est Pater et infinitus; et hunc tamen capit et metitur Filius, æquari cum illo necesse est, ac proinde infinitum et immensum esse; ut eum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei, qui mensura est infiniti.* On comprend, du reste, que Martini, dans son *Histoire de la Divinité de Jésus-Christ*, p. 64, ait dit d'Irénée : « Quant à lui, c'était un esprit fort borné ; mais les temps et les circonstances lui donnèrent dans l'Église une autorité qui surpasse de beaucoup son mérite. » Semler s'exprime de même.

Fils et le Fils est dans le Père, et il le dit en propres termes (liv. IV, chap. VI; liv. III, chap. VI).

Du reste, saint Irénée parle souvent en même temps du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme, par exemple, dans le passage suivant (liv. III, chap. IV, n. 4) : « Et moi aussi je t'invoque, Seigneur, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. O mon Dieu! qui par la plénitude de ta miséricorde, as bien voulu te communiquer à nous; ô toi qui as créé le ciel et la terre et qui gouvernes tout, toi seul et vrai Dieu, au-dessus de qui il n'y a point de Dieu, fais aussi que, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, la grâce du Saint-Esprit règne dans nos cœurs : accorde à tous ceux qui liront cet écrit (c'est le sien dont il parle) de te connaître, toi qui seul es Dieu, d'être affermi en toi et de renoncer à toutes doctrines hérétiques, impies et sacriléges. » Ceci nous fait connaître en même temps quelle était la forme des prières dans l'Église primitive.

L'exposition des vérités fondamentales de la foi chrétienne prend une autre forme dans les écrits apologétiques dirigés contre les gentils dans le deuxième siècle de l'Église; il faut en excepter l'épître à Diognète, qui conserve pleinement le caractère des écrits dont nous avons déjà parlé, et cela par des causes particulières. Dans ces ouvra-

ges apologétiques, on ne pouvait que toucher légèrement le vrai sens de la divinité de Jésus-Christ et du Saint-Esprit dans l'économie chrétienne, et non pas l'approfondir et le développer, attendu que les gentils ne regardaient pas Jésus-Christ comme le Sauveur. Les Pères que nous avons cités jusqu'à présent, tant ceux qui écrivaient sans aucun but polémique que ceux qui en avaient un, s'adressaient à des chrétiens, qui par conséquent considéraient Jésus-Christ comme le Rédempteur; ils croyaient, d'après cela, devoir expliquer l'importance de la foi à sa divinité, et ils s'efforçaient seulement d'affermir dans cette foi ceux qui l'avaient, et d'y amener ceux qui niaient la divinité du Christ, tout en admettant sa qualité de Sauveur. Mais, dans la polémique contre les gentils qui attaquaient la *notion* du Fils de Dieu, et par conséquent aussi son importance dans l'œuvre de la Rédemption, qui ne concevaient pas qu'après s'être élevé contre le polythéisme, on pût soutenir que Dieu avait un fils, il fallait justifier l'idée abstraite elle-même, c'est-à-dire expliquer comment il était possible que Dieu eût un fils, sans porter atteinte pour cela à l'unité de Dieu. A la vérité, cela ne pouvait pas se faire sans développer aussi plus ou moins l'opération du Fils; mais, dans ce cas, on faisait voir plutôt sa relation avec le monde en général, qui intéressait aussi les

gentils, que la manière dont la nouvelle économie reposait en lui; et certains apologistes placent toujours ce dernier point sur le second plan. C'est peut-être à cela qu'il faut attribuer que de leur temps, et même depuis, on n'a pas toujours été content de leurs explications. Il paraît que, d'après la position qu'ils avaient prise, ils ne pouvaient s'empêcher d'être incomplets.

Cependant, comme je viens de le dire, l'auteur de l'Épître à Diognète, disciple des apôtres, fait une exception à cet égard. En voici la raison : Diognète, païen, avait été fortement frappé à la vue des mœurs des chrétiens, et il voulut connaître la cause de cet admirable et divin phénomène. Ici donc les rapports étaient tout-à-fait différens. L'auteur de la réponse à cette question, dit, comme de raison, que cette cause se trouve dans la foi des chrétiens, c'est-à-dire dans leur foi à l'incarnation du Fils de Dieu pour la rédemption et la réconciliation du genre humain. Elle provient de la profondeur du péché dans lequel le genre humain est enseveli, et de sa conviction, qu'il lui est impossible de se sauver par lui-même. « Après avoir acquis la certitude que nous ne pouvions pas par nous-mêmes entrer dans le royaume de Dieu, nous en sommes devenus capables par une force divine. Quand notre iniquité eut comblé la mesure; quand le prix du péché, le châtiment et la mort, furent

devenus inévitables ; quand le temps fut venu que Dieu avait fixé pour révéler l'immensité de son amour pour les hommes ; (pour révéler) qu'il ne nous haïssait et ne nous repoussait point, et qu'il ne se souvenait pas de nos crimes,.. *alors il prit nos péchés sur lui ;* il donna son propre Fils pour notre rançon, le saint pour les pécheurs, l'innocent pour les coupables, le juste pour les injustes, l'incorruptible pour les corruptibles, l'immortel pour les mortels. Car qu'est-ce qui pouvait couvrir nos péchés si ce n'est sa justice (n. 9) ? » — « Le Souverain et le Créateur de l'univers, le Dieu invisible lui-même a laissé demeurer parmi les hommes et a affermi dans leur cœur la vérité et *le saint, l'incompréhensible.* Ce n'est point un serviteur qu'il a envoyé aux hommes, ainsi qu'on pourrait le croire ; ce n'est point un ange, une domination, ou bien quelqu'un à qui la direction des affaires de la terre est confiée, ou le soin de celles du ciel ; non, *c'est l'Architecte et le Créateur du monde lui-même, par qui il a fondé les cieux, renfermé les mers dans leurs limites, de qui les mystères (lois cachées) veillent fidèlement sur tous les élémens, à qui la lune obéit, quand il lui ordonne d'éclairer pendant la nuit, à qui les étoiles, qui suivent le cours de la lune, se soumettent ; qui a tout réglé et posé des bornes à tout.....* c'est lui qu'il a envoyé. Serait-ce, comme

on pourrait le croire, pour exercer sa puissance et répandre l'effroi? Non, mais dans sa douceur et dans sa clémence, comme un *roi envoie le roi son fils;* c'est comme *Dieu qu'il l'a envoyé* aux hommes pour les servir. » Il dit ensuite que, d'après cette foi, il est facile de concevoir que les chrétiens doivent rester fidèles dans toutes les persécutions, et rendre à Dieu l'amour qu'il leur porte (n. 7). » C'est ainsi que nous avons appris à connaître le Père; « mais quand tu le connaîtras, combien tu aimeras celui qui t'a tant aimé le premier (n. 10)! » Après cela, Jésus-Christ, Homme-Dieu, est représenté comme la victime qui s'est offerte en sacrifice pour nos péchés, qui les a effacés et qui allume par là la charité dans le cœur de l'homme. Et Jésus-Christ, Dieu lui-même, ayant, par son incarnation, appris aux hommes à connaître Dieu, comme tout amour, il est devenu par là le véritable maître des hommes. « Car, parmi tous les hommes, qui est-ce qui a connu Dieu *avant qu'il parût*? » C'est ainsi que l'auteur de cette épître dépeint Dieu comme le Sauveur, pour expliquer les mœurs saintes des chrétiens. Nous voyons en même temps comment il concevait l'œuvre de la rédemption : c'est pour l'amour de son Fils que Dieu nous a remis nos péchés, et c'est dans sa mort qu'existe le pouvoir que reçoit la foi d'effacer les péchés.

Je vais maintenant développer la croyance et les définitions de Justin. Celui-ci écrivait contre les païens et les Juifs. En parlant aux premiers, il dépeint Jésus-Christ comme le Logos, le Créateur du monde et la source de toute sagesse, afin de se rattacher à l'amour dont les Grecs se vantaient pour cette sagesse; aux seconds, il dit que Jésus était le Messie, s'en rapportant aux prophéties et aux figures de l'ancien Testament; ce qui n'empêche pas qu'il ne se serve aussi alternativement des mêmes argumens avec les uns et avec les autres. En attendant, Justin, dans ses écrits, n'a clairement montré Jésus-Christ que comme la sagesse absolue; l'idée que Jésus-Christ a été aussi la victime de réconciliation pour les péchés du monde ne s'y montre que d'une manière vague et générale; et c'est à cela peut-être qu'il faut attribuer quelques contradictions au sujet de la nature divine de Jésus-Christ dont cet écrivain n'est pas toujours exempt. Nous allons voir que ses idées philosophiques en étaient la cause ostensible. L'idée du sacrifice de Jésus-Christ, de la destruction réelle et intérieure du péché par lui, est le point principal du christianisme; mais comme, vu sa position, il ne pouvait pas s'étendre suffisamment sur ce point, et que par conséquent il ne s'était pas lui-même assez pénétré de son importance, il en

est résulté qu'il s'est glissé du vague à cet égard dans son exposition.

Je vais faire connaître sa doctrine, en commençant par les élémens les plus simples et en m'élevant jusqu'aux plus sublimes. Il y a des gens, dit-il, qui tiennent, à la vérité, Jésus pour le Christ, mais qui le regardent seulement comme un homme, né d'autres hommes. Ce n'est pas là ma croyance, et elle ne le serait pas quand même la plupart de ceux qui partagent ma conviction penseraient ainsi (Dialog. c. Tryph. c. 48). Il y en a d'autres encore qui disent, à la vérité, que dans Jésus-Christ il a existé une force divine, mais non pas Dieu lui-même. Ils pensent que le Fils de Dieu était comme les anges qui ont été envoyés aux hommes et qui n'étaient que des forces divines. On les nomme aussi quelquefois δοξα, gloire (de Dieu), ou bien homme; enfin, Verbe de Dieu, parce que c'est ainsi que la volonté du Père a été transmise aux hommes. Cette force, disent-ils, ne saurait être séparée et ôtée du Père : il en est, à cet égard, comme du soleil dans les cieux ; quand il se couche, il rassemble sa lumière et l'emporte avec lui ; mais c'est là une erreur. De même que les anges sont des êtres substantiels, le Fils de Dieu l'est aussi (οὐχ ὡς το του ἡλιου φως ὀνοματι μονον ἀριθμειται, ἀλλα και ἀριθμῳ ἑτερον τι ἐστιν), Tryph.

c. 128. Le Fils n'est donc, d'après Justin, ni simplement un homme, ni une force de Dieu impersonnelle, mais numérativement un autre que le Père.

Il est le Fils de Dieu dans le sens littéral de l'expression (ἰδίως, κυρίως) : il n'a point été engendré à la manière des hommes (Apol. I, ch. 21, 23; Apol. II, c. 6). Il est le *Logos* de Dieu sous une forme particulière, le *Logos* personnifié (λογος μορφωθεις), Apol. I, 5. Toute sagesse humaine est une émanation, une communication de la sienne (σπερμα τον λογου) : celle des philosophes païens l'est aussi; mais, dans la plénitude des temps, le *Logos* divin parut lui-même (πας ὁ λογος), Apol. II, 8. Ainsi, quand il est dit : Sur lui se reposera l'esprit de Dieu, l'esprit de la sagesse, de l'intelligence, du conseil, de la force, etc. ; *cela ne veut pas dire que tout cela lui sera donné.* Ils se reposeront en lui, c'est-à-dire, qu'ils cesseront chez le peuple des Juifs; qu'après lui il ne viendra plus de prophètes. Aussi, lorsqu'à son baptême l'esprit de Dieu descend sur lui, ce n'est pas qu'il ait reçu alors, pour la première fois, l'esprit de Dieu, mais c'était pour donner aux assistans un témoignage de sa mission.

De même qu'il a répandu de la sagesse parmi les païens, il a paru aussi parmi les Juifs. Ce n'est pas le Dieu non engendré lui-même qui, dans

l'ancien Testament, s'est montré aux patriarches, mais son *Logos*. Les théophanies dont on parle sont les siennes ; ce sont les apparitions du *Logos*. (Le Père incompréhensible ne saurait paraître lui-même, Tryph. c. 57, 61.) Il est Dieu et Seigneur, à qui notre adoration est due (αἱ γραφαι προσκυνητον και θεον ἀποδεικνυουσι, Tryph. c. 68 ; κυριος και θεος, n. 73, l. l. ; θεος καλειται, και θεος ἐστι και ἐστα, c. 58, l. l. Apol. I, c. 63, et passim).

Il était avant que le monde ne fût, avant toutes les créatures que Dieu a créées par lui (Apol. II, 6 ; Tryph. c. 48, c. 61). C'est lui qui a parlé à Moïse du buisson ardent et qui lui a dit : « Je suis celui qui suis ; le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Apol. I, c. 65). » Il est le Dieu et le Seigneur des armées (Tryph. c. 36) ; il est le Jéhovah de l'ancien Testament, le Tout-Puissant. Si l'on veut se faire une image de la manière dont le Fils procède du Père, la voici : Quand nous prononçons un mot, nous procréons un mot ; mais pas de façon qu'il soit détaché de nous (qu'il se fasse une séparation), et que la sagesse soit diminuée en nous. Il en est aussi comme du feu : une flamme en allume une autre, et celle d'où la seconde est venue n'en reste pas moins telle qu'elle était auparavant (c'est-à-dire, que le Fils provient de l'essence du Père ; sans que celui-ci éprouve aucune diminution) (Tryph. c. 61).

Telle est la doctrine de Justin, martyr et philosophe, au sujet du Christ. Malgré cela, on a cherché à démontrer que sa croyance ne s'accordait pas avec la doctrine de l'Eglise. Il est vrai que Justin a plusieurs parties faibles. Il est facile de faire voir qu'il s'est contredit lui-même; mais, en examinant les choses à fond, on reconnaît qu'il n'est point en contradiction avec le dogme de l'Eglise. Sa croyance et celle de l'Eglise sont la même, seulement la manière dont il exprime ses pensées et les fondemens sur lesquels il s'appuie diffèrent, à quelques égards, des expressions usitées plus tard dans l'Eglise. Le père Petau, dans sa savante exposition de la Trinité platonique, avait déjà remarqué que le Juif platonisant, Philon, avait attribué les théophanies de l'ancien Testament au *Logos*, être divin d'un ordre inférieur (1).

Mais Justin, imitant Philon, ne remarqua point, dans son saint zèle, l'écueil vers lequel il se dirigeait. Il s'exprime ainsi : « Quand on dit : Dieu descendit vers Abraham, le Seigneur parla à Moïse, Dieu forma l'arche de Noé, il ne faut pas croire qu'il soit question du Dieu non engendré; car le Père ineffable, le Seigneur du monde n'a jamais paru; il ne change point de place; il reste toujours dans le même lieu, quel que soit ce lieu, d'où il

(1) Theol. Dogm. de Trinitate, liv. I, chap. II.

entend et voit tout, non pas toutefois avec des yeux et des oreilles, mais par sa puissance incompréhensible : il voit tout, il sait tout, et nul d'entre nous ne lui est caché. Il ne change point de place, et aucun rapport d'espace ne lui est applicable. Le monde entier ne pourrait le contenir, car il était déjà avant que le monde ne fût. Celui-là donc ne saurait apparaître à personne, ni parler à personne, ni être vu dans une petite partie de la terre (Tryph. c. 127). » En un mot, il veut dire que le Père a une trop grande sublimité pour avoir pu paraître sous une forme bornée. C'est là le point principal par lequel Justin cherchait à démontrer aux Juifs la divinité de Jésus-Christ. Le Père ne peut point paraître, dit-il, cela lui est impossible, et cependant vous convenez que Dieu a paru. D'où il conclut que c'est un autre qui a paru, et cet autre c'est son Fils qui est Dieu aussi. Mais saint Justin ne faisait pas attention à la double contradiction dans laquelle il tombait. Le Père, disait-il, ne peut point paraître parce qu'il est le Seigneur de l'univers, qui était avant la création, son œuvre ; mais il dit tout cela du Fils aussi. Le Fils était aussi avant la création, puisque c'est lui qui l'a faite : il est le Seigneur des armées. Les mêmes motifs qui rendaient impossible que le Père pût paraître existaient aussi pour le Fils. C'est là une première observation. Voici

la seconde : Pour rendre très rigoureuse sa démonstration, qu'à côté du Père il y a encore une autre personne divine, Justin élève si fort le premier, que, si on ne s'attache qu'à ses argumens, on est obligé de refuser la divinité à la seconde. Sa manière de raisonner enlève donc toute force à ses preuves. Il s'embarrasse dans ses démonstrations, et, à force de raffiner, il en tire tout le contraire de ce qu'il veut prouver. Mais nous voyons par là qu'il n'aurait pas consenti aux conclusions que l'on pouvait déduire de son argumentation. D'après cela, l'équité veut que l'on ne s'attache qu'au fait qu'il voulait démontrer et non pas à la nature de ses preuves et aux résultats qu'on en pourrait tirer. De cette démonstration même, toute malencontreuse qu'elle est, on voit qu'il regardait le Christ comme vrai Dieu. La plénitude de sa foi l'exigeait, mais les suppositions par lesquelles il croyait pouvoir convaincre les Juifs qu'il était impossible de le nier ne suffisaient pas pour que l'on pût appuyer sur elle, comme sur une base, la croyance chrétienne du Fils de Dieu. Il ne faut donc pas toujours confondre sa croyance même avec la manière dont il l'exprime. Je pourrais alléguer encore d'autres passages dans lesquels il est tombé, malgré lui, en de semblables contradictions, qui sont cause que parfois on peut tirer de ses raisonnemens des résultats bien diffé-

rens de ceux qu'il en attendait. Il dit (Apolog. II, c. 6) : « Mais son Fils, qui seulement dans le sens propre s'appelle Fils, le *Logos* qui était avant toutes les créatures, qui était avec lui, qui a été engendré, quand au commencement il créa et régla tout par lui, se nomme le Christ, parce que Dieu a oint et ordonné toutes choses par lui : ce nom est lui-même incompréhensible, de même que la dénomination de *Dieu*, qui n'est point un nom, mais la conviction innée à la nature humaine d'un objet inexprimable. » Ici Justin dit que le nom du Christ est incompréhensible et pourtant, dans le passage précédent, il l'avait représenté comme étant, en quelque façon, compréhensible et sensible, et n'avait excepté que le Père seul de la compréhensibilité. Tout de suite après il parle de sa génération, dont il sait l'époque, c'est-à-dire, avant la création du monde, tandis qu'au même instant il dit le contraire ; car il remarque « qu'il était avec lui. » Ceci exprime son existence coéternelle avec le Père, mais « il a été engendré, etc., » indique une procréation à une certaine époque, et puis après il dit qu'elle a eu lieu avant la création du monde, c'est-à-dire, avant tous les temps. De ce que Justin a dit que le *Logos* avait été engendré avant la création du monde, on a conclu qu'il n'admettait point l'*éternité* de la personne du *Logos*. Mais il est facile de

voir combien cela est injuste : on ne devrait point se permettre de tirer de pareilles conclusions d'une définition incomplète de saint Justin et qui n'exprimait nullement ses propres pensées. Quant à moi, je suis bien éloigné de vouloir faire un reproche à Justin de l'imperfection de sa définition; c'était la première fois que l'on essayait de parler du Fils de Dieu, d'une manière intelligible et rigoureusement conforme aux règles de l'école; et en cherchant à le définir, le plus grand génie pouvait tomber dans une erreur, suite de la faiblesse humaine. Ce qu'il y a de certain, c'est que saint Justin veut présenter le Fils de Dieu comme vrai Dieu, un avec le Père et cependant distinct de lui; il l'appelle vrai Dieu; mais la manière dont il explique sa pensée est défectueuse et manque de clarté.

Saint Justin nomme aussi le Saint-Esprit, à côté du Père et du Fils, comme devant être adoré avec eux (Apol. I, n. 13). «Nous adorons le Créateur du monde, à la seconde place le Fils et à la troisième l'Esprit prophétique.» Il dit cela pour repousser le reproche d'athéisme que l'on faisait aux chrétiens. On a inféré de ce passage que saint Justin regardait le Fils et le Saint-Esprit comme inférieurs au Père, attendu qu'il pose un ordre régulier et dit à la seconde et à la troisième place. Je ne saurais comprendre comment Justin aurait pu

admettre des degrés dans l'adoration. L'adoration est un acte qui doit toujours être le même : celui qui est moins adoré qu'un autre ne l'est pas du tout : on ne peut rien ajouter à l'adoration ni rien en retrancher (1). Justin s'est donc servi de cette expression pour faire voir bien clairement aux païens que les chrétiens avaient aussi un objet de leur culte suprême, et que leur Dieu, bien loin de n'en être pas un, existait, au contraire, en trois personnes. Et pour fixer davantage leur attention sur ces trois personnes, il allonge sa phrase en disant : « A la première place, à la seconde place, » ce qui lui donne aussi plus de force : d'ailleurs Justin ne pouvait pas plus que nous prononcer les trois noms à la fois, et il était bien obligé de les nommer l'un après l'autre, d'après la loi de notre esprit, qui veut qu'une pensée, et par conséquent un mot en suive toujours un autre. Peut-être voulait-il aussi représenter par là le Père, comme le fondement de la divinité du Fils et du Saint-Esprit, pour éviter jusqu'à l'apparence du polythéisme.

Mais de ce passage, ainsi que du dialogue avec Tryphon, c. 46, il résulte que le Saint-Esprit,

(1) Saint Athanase lui-même parle du Père comme le premier, du Fils comme le second, et du Saint-Esprit comme le troisième (*Ep. IV, ad Serap., cap.* V).

comme personne, est distinct du Père et du Fils. Là Justin explique le psaume 23. Venant au verset *Quis est iste rex gloriæ?* il remarque que cela signifie que lorsque Jésus-Christ remonta dans le ciel, après l'œuvre de la rédemption, les anges, croyant que ce n'était qu'un homme, demandèrent : *Quis est iste rex*, etc. A quoi le Saint-Esprit répond *en son nom ou en celui du Père :* « Le Seigneur qui est fort et puissant. » Voilà un passage où le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont représentés comme des personnes distinctes. A tout prendre, d'après les définitions de saint Justin, il est impossible de douter que le Saint-Esprit ne soit une personne distincte du Père et du Fils. On peut encore comparer ce que je viens de dire avec sa description du sacrifice de l'Eucharistie, où il dit que des actions de grâces sont rendues à Dieu par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit. On retrouve partout cette distinction : d'ailleurs Tillemont a particulièrement bien décrit, d'après la doctrine de Justin, l'opération du Saint-Esprit dans l'Église, comme puissance éclairante et réchauffante.

J'arrive maintenant à Tatien, disciple de saint Justin. D'après quelques passages qui expriment le sentiment le plus profond du péché, il y a lieu de croire que si Tatien avait eu l'occasion de parler de la rédemption, il l'aurait fait avec une grande

supériorité. Quand l'homme sortit de la main du Créateur, dit Tatien, il vivait dans la communion de Dieu ; l'Esprit divin demeurait en lui et le maintenait dans l'élévation (il était comme les ailes de son âme ; telle est son expression) ; mais par le péché il perdit les ailes de son âme, et il tomba sur la terre, privé de la communion avec le ciel ; il ne vécut plus qu'avec les choses de la terre, il devint ténèbres (Apol. c. 13, 14, 20).

Jésus-Christ nous délivra de cet état de ténèbres en devenant notre maître et notre modèle (την του λογου μιμησιν ἀναγεννηθεις, και την του ἀληθους παταληψιν πεποιημενος); il nous racheta en outre par sa Passion qui nous mérita son esprit. Cette dernière idée est exprimée dans le passage où Tatien appelle le Saint-Esprit le serviteur du *Dieu souffrant* (διακονον του πεπονδοτος θεου), c. 13. C'est ainsi, d'après Tatien, que l'homme est régénéré, et que sa communion avec Dieu est renouvelée. Dans le passage qu'on vient de lire, Tatien exprime en même temps, avec exactitude, qui était selon lui le Rédempteur. Dans le chapitre 21 il le nomme aussi « Dieu sous une forme humaine ( θεος ἐν ἀνθρωπου μορφῃ). » Il est, en outre, le Créateur de toutes choses, des anges et des hommes ; qui a procédé de Dieu avant la création. *Il est bon en vertu de sa nature,* et non pas comme les anges et les hommes qui ne le

sont que par le bon usage de la liberté (1). Il est provenu du Père par participation de l'essence du Père, comme la lumière provient de la lumière, et non pas par séparation (de l'essence du Père), et il est un avec lui. Voici le passage dans lequel Tatien s'explique plus spécialement sur la génération du Fils de Dieu : « Dieu était dans le commencement ; mais nous savons que *le commencement* signifie la Puissance spirituelle, *την δε αρχην λογου δυναμιν παρειληφαμεν*. Car le Tout-Puissant, fondement de tout, était seul par rapport à la création qui n'avait pas encore eu lieu. Mais, comme tous les êtres visibles et invisibles ont leur existence en lui, tout était avec lui ; car, par sa puissance spirituelle, existait aussi en lui le *Logos, qui était en lui*. Or, le *Logos* procède par sa simple volonté. Mais le *Logos* (le Verbe) ne procéda pas en vain : il devint le Fils aîné du Père. Quant à lui, nous savons qu'il fut l'origine du monde. Mais il naquit par communication et non pas par

(1) Chap. v. *Ο μεν ουν λογος προ της των ανδρων κατασκευης αγγελων, δημιουργος γινεται. Το δε ικατερων της ποιησεως ειδος αυτεξουσιον γεγονε, τ' αγαθον φυσιν μη ιχον, ο πλην μονον παρα τω θεω* : Dieu seul est bon par sa nature ; les anges et les hommes ne le sont que par l'usage de la liberté. Ici donc Jésus-Christ est purement et simplement Dieu avec le Père. Je suis fort étonné que les fameux historiens du dogme ne citent pas de pareils passages.

division : car ce qui est divisé est séparé du premier. Mais celui qui a l'existence en commun et qui prend librement l'administration (du monde), ne cause pas de vide dans celui de qui il la reçoit ; car, de même que d'un flambeau on peut en allumer plusieurs, sans que le premier flambeau perde rien de sa lumière par cette opération, de même le *Logos* en procédant de la puissance du Père, n'ôta rien au Père du *Logos* (ch. v).» Telles sont les paroles de Tatien. Pour bien comprendre ce passage, si souvent mal interprété et dans lequel le véritable sens de l'auteur a été si méconnu, il faut remarquer qu'immédiatement auparavant (ch. IV), il dit que le chrétien n'adore rien de fini ou de terrestre, qu'il n'y a point de polythéisme, et qu'au contraire, Dieu seul, qui a produit le monde entier, dont les païens adoraient quelques parties, est digne de notre culte. Après cela il fait voir (ch. v) comment le monde a été créé par Dieu. C'est le *Logos* qui procède de Dieu, qui l'a créé, et il termine en disant : « Car la matière n'est pas sans commencement comme Dieu, et elle n'a, en aucune façon, la même puissance que Dieu, comme si elle n'avait pas eu de commencement : elle est, au contraire, créée, et n'a été créée que par le Créateur de l'univers. » Tatien ne parle donc de la procession du *Logos* du Père que pour montrer que, lui aussi, tire du

Père la source de sa divinité, et que Dieu, tout en se servant de son *Logos* pour créer le monde, n'en a pas moins été le seul vrai Créateur. Pour expliquer son idée, il se représente le Père comme ayant été seul dans l'origine, le *Logos* ayant son fondement dans le Père et non pas en lui-même, sans quoi ce serait adopter un polythéisme. En conséquence, se figurant le Père comme le fondement du Fils et expliquant comment celui-ci a procédé du Père, il était inévitable qu'il employât, pour s'exprimer, des formules de temps, sans pour cela adopter l'idée d'un temps dans lequel le *Logos* n'aurait pas existé tel qu'il est; rien du moins ne nous autorise à l'admettre. D'ailleurs, chacun peut remarquer que Tatien, en disant que le monde a été créé par Dieu, et en désignant d'avance le *Logos* comme le Créateur, l'a placé en opposition avec tout ce qui est fini, et l'*a nommé Dieu avec le Père*.

Certains critiques cherchent à prouver que, d'après les Pères de l'Eglise, qui platonisaient, le Fils était un être inférieur au Père, et qu'ils se figuraient le *Logos* d'après la manière de Platon et de Philon : mais Tatien se montre, à plusieurs égards, opposé au platonisme; c'est-à-dire, non seulement en rejetant la doctrine platonicienne de l'éternité de la matière, mais encore en ce qui regarde l'âme du monde. Si Tatien s'était fi-

guré le Logos à la manière de Platon (je mets de côté la question de savoir si le Logos de Platon et de Philon était réellement un être personnel), il aurait dû, comme les platoniciens, regarder le Saint-Esprit comme l'âme du monde. Mais, en parlant de l'âme du monde, Tatien dit positivement que ce n'est qu'un esprit inférieur, et il la compare à l'*âme* de l'homme. Or, il dit aussi que l'homme a, indépendamment de son âme, un esprit qu'il appelle πνευμα, et qui est proprement ce qu'il y a en lui de divinisant. Ce πνευμα dans l'homme n'est autre chose que la communication du Saint-Esprit qui continue l'œuvre du Christ. Le Saint-Esprit est donc distingué de l'âme du monde comme le πνευμα du chrétien l'est de sa ψυχη. Or, si Tatien pensait autrement que les platoniciens sur le Saint-Esprit et l'âme du monde, il devait en être de même à l'égard du Logos, dont il parle, en effet, bien différemment que les platoniciens du leur. Et par là j'ai prouvé en même temps que Tatien, par l'âme du monde, doit avoir compris une puissance inférieure et non pas le Saint-Esprit(1).

Nous arrivons maintenant à Athénagore. Sans

(1) Munscher, dans son *Histoire du Dogme*, I, pag. 442, paraît admettre leur identité. Il est, du moins, certain que la chose lui paraît obscure.

traduire tout entier le dixième chapitre de sa *Presbeia*, ce qui m'entraînerait dans trop de longueurs, je me contenterai d'en citer les principales pensées, auxquelles je joindrai quelques autres idées répandues dans le reste de l'ouvrage et qui, d'ailleurs, sont revêtues de formes plus platoniciennes encore que celles de Justin et de Tatien. En voici les principaux articles.

Nous croyons, dit-il, en un Dieu non engendré, invisible, qui n'est pas assujéti à la souffrance, qui ne saurait être saisi ni compris : il n'y a que son Logos qui le comprenne, νῷ μονῷ και λογῷ καταλαμβανομενον. Je crois devoir rapporter le νους et le λογος au Fils de Dieu, et non pas à l'esprit des hommes; car, dans le chapitre XXIV, le Fils de Dieu s'appelle aussi νους et λογος; d'ailleurs, sans cela, le passage n'aurait pas de sens.

On ne doit pas, dit-il plus loin, se figurer le Fils de Dieu comme *les fils des dieux* (ce n'est point un être inactif et arrivant du dehors, mais il a son fondement dans l'essence du Père et a un rapport nécessaire avec le monde), car il est le *Logos* de Dieu, à la fois dans le sens idéal et réel (ἐν ἰδεᾳ και ἐνεργειᾳ) : « car *d'après lui* et *par lui* tout a été fait, » c'est-à-dire que le *Logos* porte en lui l'idée de toutes les choses (*d'après lui*), et en donne réellement aux choses l'empreinte (*par lui*). (Dans le texte il y a προς et δια; προς n'est pas ὑπο, comme

on l'a cru ; car Athénagore dit d'ailleurs : ἀφ' οὗ (θεοῦ) γεγενηται το παν, δια του λογου.)

Le Fils est le premier né du Père ; mais il ne faut pourtant pas se figurer qu'il ait commencé, car Dieu est depuis le commencement, étant l'intelligence (absolue) ; il avait, par conséquent, aussi en lui le *Logos*, car il est λογικος ; ce *Logos* sortit de Dieu, portant en lui l'image primitive de toutes choses et en donnant l'empreinte à la matière informe.

Mais par cela le Fils n'a point été séparé du Père ; car le Père est dans le Fils et le Fils est dans le Père, les deux n'étant qu'un.

Cette unité consiste dans l'unité et la force de l'Esprit. L'Esprit est égal à la divinité, ainsi qu'on le voit souvent chez les anciens.

Comment pourrait-on, d'après cela, nous prendre pour des athées, puisque nous croyons en Dieu le père, θεον πατερα, en Dieu le fils, θεον υιον, et à l'Esprit, et que nous faisons voir leur force dans l'unité et en même temps leur distinction dans l'ordre ? (C'est dans le chap. XXIV qu'Athénagore explique ce qu'il veut dire par cette force dans l'unité, quand il dit que Dieu, son Fils et l'Esprit sont un, κατα δυναμιν ; δυναμις étant pris pour divinité. La différence dans l'ordre est la différence des personnes, que saint Justin appelle la différence dans le nombre.) Telle est donc la théo-

rie d'Athénagore sur la Trinité. Pour trouver dans cette explication des différences réelles avec la doctrine plus moderne de l'Eglise, il faut absolument le vouloir.

Quant à Théophile, comme il s'accorde complètement avec les apologistes dont j'ai déjà parlé, je me bornerai à dire qu'il est le premier qui ait désigné positivement la distinction qui faisait le fondement des définitions de ses contemporains, par les mots de λογος ἐνδιαθετος et προφορικος, et qu'il est aussi le premier qui ait employé le mot τριας pour désigner une chose aussi ancienne que l'Eglise. Quant à cette distinction entre le λογος προφορικος et ἐνδιαθετος, nous ne tarderons pas à y revenir.

Qu'il me soit permis, pour ne pas répéter plus tard ce que j'ai déjà dit, de citer, dès à présent, un passage de Tertullien, qui est absolument conforme aux quatre apologistes grecs dont je viens de parler. Voici ce passage : « Il y a des personnes qui ont traduit le commencement de la Genèse ainsi : « Au commencement Dieu créa le Fils ; » mais des motifs, tirés de la nature de Dieu tel qu'il était avant la création jusqu'à la naissance du Fils, ne nous permettent pas de partager leur avis. Avant toutes choses Dieu était seul ; il était pour lui-même le monde, l'espace et tout. Mais s'il était seul, c'était (dans ce sens) qu'il n'y avait rien au

dehors de lui. Mais dès lors il n'était pas seul, ayant avec lui la pensée : car Dieu est un être pensant (*rationalis*), et la pensée était en lui, et c'est pour cela aussi que tout vient de lui. Cette pensée est son sens. Les Grecs l'appellent (a pensée, *ratio*) *logos*; mais *logos* veut dire aussi Verbe. Nous avons déjà pris l'habitude, par une traduction fautive, de dire : Au commencement le Verbe était avec Dieu (Ev. saint Jean, I, I), tandis que la la pensée l'avait précédée ; en effet, Dieu ne parla pas au commencement; mais il est certain qu'il pensa avant tout commencement ; d'ailleurs, la parole naît de la pensée, ce qui fait voir que celle-ci est le fondement de l'autre et l'a précédée. Du reste, que cela soit ainsi, il n'importe. Car bien que Dieu n'eût pas encore émis son Verbe, il l'avait pourtant en lui et avec lui dans sa pensée; pendant qu'il pensait et réglait en silence, ce qu'il voulait plus tard exprimer par son Verbe : car pendant qu'il réfléchissait et réglait en lui-même par sa pensée, il changeait cette pensée en Verbe, puisqu'il s'en entretenait avec lui-même. Mais afin de comprendre cela plus facilement, conçois-toi toi-même, comme une image et une ressemblance de Dieu : car tu as des pensées en toi, étant un animal pensant, créé non-seulement par un artiste pensant, mais encore animé par son essence. Remarque maintenant ceci : quand tu te considères

en toi-même, cela se fait par la pensée; elle vient au devant de toi dans tous les mouvemens de tes réflexions et dans toutes les excitations de tes sens. Ce que tu penses, c'est la parole; ce que tu médites est la pensée. Il faut que tu la profères dans ton âme; et quand tu parles, c'est la parole qui s'entretient avec toi; en elle la pensée même est renfermée. Par la parole tu réfléchis quand tu parles, et par la pensée tu parles quand tu réfléchis. Ainsi la parole est en quelque sorte une seconde personne : car en pensant tu parles avec elle, et en elle tu penses quand tu parles : la parole est un autre toi-même. Or, combien ce qui se passe en toi ne doit-il pas avoir lieu avec une plus grande plénitude en Dieu, dont tu es l'image et la ressemblance ? Dieu aussi a en lui la pensée, et dans la pensée le Verbe. Ce n'est donc pas à tort que j'ai dit que, même avant la création de l'univers, Dieu n'était pas seul, puisqu'il avait en lui la pensée, et dans la pensée le Verbe, dont il faisait une seconde personne en lui-même quand il se consultait. Cette faculté, disposition intérieure de la réflexion de Dieu, se présente aussi dans l'Ecriture-Sainte sous le nom de Sagesse, car qu'y a-t-il de plus sage que la pensée ou la parole de Dieu. Ecoute donc aussi la *Sophia*, ou la seconde personne engendrée. D'abord « Dieu me créa au commence-« ment de sa voie; avant de créer la terre, etc., il

« m'engendra, » c'est-à-dire qu'il me créa et m'engendra dans sa pensée. Reconnais maintenant aussi comment elle aida même à la séparation : « Quand il disposa les cieux j'étais avec lui, etc., » car aussitôt que Dieu voulût créer, dans son existence et sa forme particulière, la chose qu'il avait réglée en lui-même avec la pensée, et la parole de la Sophia, il engendra d'abord le Verbe, qui avait inséparablement avec lui la pensée, et la Sophia, afin que par elles le monde commençât, ainsi qu'il avait été imaginé et disposé, et même déjà fait, c'est-à-dire par rapport à l'intention de Dieu (dans l'idée) : car il ne leur manquait plus que d'être reconnues et maintenues dans leurs formes et leurs natures particulières. Le Fils prit aussi sa forme et sa parure, le son et la parole, quand Dieu dit : « Que la lumière soit. » C'est là la parfaite génération du Fils quand il procéda de la divinité ; devenu d'abord pensée, sous le nom de Sophia (comme le démontre le passage) : « Dieu me créa au commencement de sa voie, » puis action : « Quand « il disposa les cieux j'étais avec lui (*adv. Prax.*, *cap.* v—vii). » C'est ainsi que s'exprime Tertullien.

On voit par là très clairement, dit Munscher (liv. I, pag. 427), toute l'opinion de Tertullien. Dieu pensa en lui-même et forma le plan du monde par la sagesse qui se trouvait en lui. A la création

Dieu dit (au λογος ἐνδιαθετος) que la lumière soit ! et alors le *Logos* émana de lui et commença à exister séparément (1). Je suis bien loin d'approuver cette

(1) Le père Petau, *de Trinit., lib.* I, *cap.* III, dit : « Λογον ἐνδιαθετον, *hoc est intimum et inclusum in Dei visceribus fuisse dicit antequam gigneretur. Nondum ergo filius dicebatur, sed idem erat ac Pater ; nempe ipsa ejus mens et sapientia, quam tum protulit cum procreandæ universitatis consilium cepit (lib.* I, *cap.* V*).* » *Ita sermo divinus ac Sophia in Dei sensu, ac dispositione, veluti præparatus ex omni æternitate, non priùs substantiæ suæ proprietatem accepit, quam hanc rerum universitatem creare instituit.* Les reproches faits à plusieurs anciens Pères de l'Église, dans ces derniers temps, sont partis de cet illustre jésuite. On a adopté les partialités de ce savant, en passant sous silence les admirables réflexions par lesquelles il défend en même temps la foi catholique. Mais, en vérité, il faut s'émerveiller jusqu'où il pouvait parfois aller. Il s'en est fallu de peu qu'il n'accusât saint Athanase d'avoir supposé un passage d'Origène, par la seule raison que ce passage ne s'accordait pas avec la manière de voir du Père sur la doctrine d'Origène (O. chap. IV, n. 7). Un peu plus bas il blâme Denis d'Alexandrie, et sachant fort bien que celui-ci s'était complétement justifié, il remarque que ce Père avait démontré, *ou du moins prétendu démontrer* qu'il était d'accord avec la doctrine de l'Église. Il laisse d'après cela dans l'incertitude si Denis a ou non déguisé sa pensée. On voit par là que le père Petau mettait une sorte de passion dans ses jugemens quand il s'agissait de quelques Pères antérieurs au concile de Nicée. Cela est d'autant plus frappant que quand il parle des Pères qui n'empruntaient point le langage de la philosophie, il profite des plus petites circonstances pour montrer leur accord avec la doctrine de l'Église. Quand George Bull, dans la préface de sa *Defensio fidei Nic.*,

fausse manière de voir. Nous verrons plus bas que Praxéas combattait la personnalité du Fils, parce qu'elle était en opposition avec l'unité de Dieu. Tertullien cherche, d'après cela, à prouver la personnalité du Fils de Dieu, et à montrer en même temps que, bien qu'il soit, comme personne, différent du Père, cela n'empêche pas l'unité de Dieu, le Fils ayant toujours son fondement dans le Père, et le passage que je viens de citer indique de quelle manière on peut combiner ces deux idées. Or, si nous partons de l'hypothèse qu'il faille prendre Tertullien strictement à la lettre, il faudrait avouer en même temps qu'il se serait figuré Dieu

dit que le père Petau s'est montré avec intention injuste envers certains Pères antérieurs à ce concile, pour faire d'autant plus ressortir la nécessité de l'infaillibilité de l'Église, il a tout aussi grand tort que quand le socinien Sand prétend (liv. I, *Enucleat. Hist. eccles.*) que le père Petau a démontré que la doctrine arienne était celle de l'Église primitive. Bretschneider a depuis peu soutenu la même thèse dans son *Prosélyte.* Mais on n'a qu'à lire *de Trinit. præfat. cap.* VI, pour être bien convaincu du contraire. Je crois que le père Petau a trop appuyé sur sa découverte du platonisme de quelques Pères de l'Eglise. Dans la joie que l'on éprouve à de pareilles découvertes, il arrive souvent que, sans le vouloir, on les étaye de preuves peu concluantes et que l'on s'avance trop. Ainsi, par exemple, qu'est-ce que le père Petau a pu avoir en vue quand il dit que, d'après Tertullien, le Fils a été préparé *ex omni æternitate.* Ainsi il aurait été créé *après le cours* d'une éternité tout entière.

comme une véritable idole, supposition qu'absolument rien ne justifie. Dieu se consulte lui-même, forme le projet du monde, le dispose et le règle, et quand le moment est venu, il commence à exécuter ses plans comme un architecte. Tout se passe dans une suite régulière d'opérations, comme s'il s'agissait d'un homme. Je demande s'il est possible de croire que Tertullien ait eu de Dieu une idée aussi ridicule? Il faut donc penser qu'il a voulu décrire la génération du *Logos*, et comme *description* il a été forcé de se servir des formes du temps. Ce qui était décidé éternellement en Dieu est représenté comme se développant dans le temps. Et évidemment, si nous convenons que Tertullien n'a pas songé à une véritable consultation en Dieu, il faut que nous admettions que le *Logos* était de toute éternité, et qu'il ne serait devenu une personne qu'après l'apparition de sa représentation. D'ailleurs, si l'on suivait cette interprétation, non-seulement Dieu serait absolument transporté dans le temps, mais encore Dieu subirait à cet égard un véritable changement, attendu que ce qui n'était d'abord en lui qu'une pensée se serait, avec le temps, en quelque sorte, matérialisé jusqu'à devenir une personne, changement qui, comme de raison, n'aurait pas affecté seulement le Fils, mais aussi le Père, dont la pensée se serait personnifiée.

Ces grossières suppositions, que l'on est obligé d'attribuer aux Pères de l'Église, en admettant la distinction ordinaire entre le *Logos* ἐνδιάθετος et προφορικος, doivent être, au contraire, rejetées, puisqu'en réalité ces Pères ne les faisaient point. Sans m'étendre davantage sur l'idée qu'ils se formaient de Dieu, j'en appelle au seul Tertullien lui-même, qui dit positivement, dans son écrit contre Praxéas, chap. XXVII, *cæterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum.* Il dit cela du Fils de Dieu pour combattre la supposition que, lors de son incarnation, il se serait transformé en homme. Dans ce passage il nie que le Christ, en qualité de Dieu, puisse éprouver aucun changement, et cela parce qu'il est éternel; aurait-il pu après cela, dans le même ouvrage, soutenir que la simple pensée de Dieu s'était, au commencement de la création du monde, changée en une personne, sans se contredire lui-même et sans renoncer à ce qu'il pose comme le principe fondamental de Dieu, comme l'être éternel et, par conséquent, immuable?

Tous ceux qui comprennent le système gnostique, soutiennent que Valentin, par la série des éons qu'il représentait comme se développant les uns après les autres, n'avait nullement l'intention de dire qu'un développement quelconque eût eu lieu dans le temps en Dieu, mais qu'il avait seule-

ment revêtu d'une forme historique ce qui existe de tout temps en Dieu. Pourquoi donc après cela certains critiques traitent-ils avec tant d'injustice les apologistes grecs et Tertullien? Dans les temps modernes on a dit, parlant comme Tertullien du principe de la ressemblance de l'homme avec Dieu : De même que dans l'homme le moi percevant et le moi perçu peuvent se distinguer, et se réunissent de nouveau dans l'acte de la perception, il en est ainsi de Dieu, dans lequel, par cela même, il existe une Trinité. Or, si quelqu'un décrivant cette opinion très longuement, comme Tertullien, on lui objectait qu'il regarde deux des personnes divines comme n'étant devenues personnes que postérieurement à la première, on ne manquerait pas, sans doute, de regarder ce reproche comme très mal fondé. Il me paraît qu'il en est de même à l'égard de Tertullien.

Par l'expression de *Logos* ἐνδιάθετος, il faut donc simplement entendre que le Fils de Dieu est fondé dans le Père, et par celle de προφορικος, qu'il a créé le monde; mais il a été éternellement semblable à lui-même, éternellement une personne; comme ἐνδιάθετος il était seulement dans le Père, et comme προφορικος il était en même temps en lui et dans le monde.

Maintenant nous allons examiner plus en détail tout le passage de Tertullien et démontrer jusqu'à

l'évidence qu'il a enseigné la personnalité éternelle du *Logos*. Or, Tertullien reconnaît une double génération du *Logos*, l'une en qualité de *Logos*, et l'autre en qualité de Fils ; mais dès la première génération il était déjà devenu une personne. Ce n'est pourtant que depuis la création du monde que Tertullien l'appelle Fils, ce qui est, à vrai dire, une fort étrange idée. Il dit : Au commencement Dieu était seul ; mais il explique que cette solitude n'était que par rapport à ce qui pouvait exister hors de lui ; par rapport à lui-même, il n'était pas seul, car il avait le *Logos* avec lui. L'homme présente, pour éclaircir cette position, une analogie ; il pense et parle avec lui-même. Après cela Tertullien remarque : « Avec combien plus de plénitude (de force) cela ne doit-il pas avoir lieu en Dieu ? » *Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo ?* » Car l'homme n'est que l'image de Dieu. Mais que signifie ce *plenius* ? Serait-ce que Dieu, étant plus grand que l'homme, a besoin de plus de temps pour réfléchir ? Il paraît que c'est ainsi que l'on a compris ce passage, si l'on y a fait la moindre attention. Mais son véritable sens ne peut être que celui-ci : la pensée de Dieu n'est pas seulement une pensée, c'est une personne ; et c'est aussi dans ce sens seul qu'il présente une réponse à Praxéas, qui ne voulait rien reconnaître de personnel dans le *Logos*. Il continue ainsi : « Ce

n'est donc pas à tort que j'ai dit qu'avant la création de l'univers Dieu n'était pas seul, puisqu'il avait en lui la pensée, et dans la pensée le Verbe dont il faisait *un second* lui-même, » *quem secundum a se faceret agitando intra se;* donc la pensée est une seconde personne en Dieu. Puis encore : « Cette faculté, disposition intérieure de la réflexion de Dieu, se présente aussi dans l'Écriture-Sainte sous le nom de Sagesse. Ecoute donc aussi la Sagesse comme *la seconde personne divine : ut secundam personam conditam.* » Le *Logos* était donc déjà engendré et personne, quoique encore ἐνδιάθετος. Mais en ce moment il n'était encore qu'en Dieu, tandis que lorsque le monde fut réellement créé, il fut aussi, pour ainsi dire, hors de Dieu. « Reconnais maintenant aussi comment elle (la Sophia) aida elle-même à la *séparation* : « Quand il disposa les cieux j'étais avec lui. » C'est là la parfaite génération du Fils, devenu d'abord pensée, sous le nom de Sophia, puis action. « *Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiæ... dehinc generatus ad effectum.* » Comme il n'y a, en réalité, aucune différence entre les termes de *conditus* et de *generatus*, on pourrait être tenté de croire que *conditus* se rapporte seulement à la pensée, et *generatus* à la personne : car plus haut il avait employé à la fois les deux expressions pour peindre la procession du *Logos*

quand il n'était encore qu'en Dieu. « *In sensu scilicet condens et generans.* » La pensée que Dieu avait, était, par conséquent, la génération du *Logos* en tant que personne.

Enfin l'écrit de Tertullien contre Hermogène fait voir incontestablement qu'il regarde le *Logos* intérieur comme une personne. Il prouve dans cet écrit que la matière provient de Dieu, par l'argument que le *Logos* lui-même est provenu de Dieu. *Si enim intra Dominum, quod ex ipso, et in ipso fuit, sine initio non fuit; Sophia scilicet ejus exinde* nata *et* condita ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda cœpit agitari, *multo magis non capit* (οὐκ ἐνδέχεται, il n'est pas possible) *sine initio quidquam esse quod extra dominum fuerit.* Il est évident qu'en cet endroit il est question du λογος ἐνδιάθετος; mais il dit qu'il *est né* et a été *procréé* comme etc., expressions qui évidemment ne peuvent s'appliquer qu'à une personne. Mais par le mot de « commencement » Tertullien n'a pas voulu donner à entendre (1) qu'il y ait eu

(1) Le mot *initium* répond au grec ἀρχὴ, qui a deux significations : commencement et fondement. Hermogène soutenait non-seulement l'éternité de la matière, mais encore qu'elle n'avait pas été créée par Dieu. L'*initium habere* a pour but d'exprimer le contraire; il signifie donc seulement que la matière a été faite par Dieu, puisque le Fils lui-même *procède du Père.*

un temps quelconque dans lequel Dieu n'ait pas eu la Sophia en lui. Cela découle avec clarté du passage cité textuellement plus haut, dans lequel il dit : « Avant toutes choses Dieu était seul... ; » mais dès lors il n'était pas seul, ayant avec lui la pensée (personnelle). Si l'on voulait torturer le sens des mots *sine initio* et *exinde*, il faudrait admettre que Tertullien a pensé qu'il y avait un temps où Dieu ne songeait nullement encore à créer le monde et que le projet lui en est survenu tout-à-coup. D'un autre côté, le *Logos* se montre partout comme la pensée de Dieu. Il faudrait donc en conclure que, dans l'opinion de Tertullien, Dieu a été pendant quelque temps sans pensée, et qu'il n'a produit sa pensée que plus tard. Ce passage d'Hermogène est une preuve de plus qu'en réfutant Praxéas, Tertullien n'avait d'autre but que de montrer comment on pouvait maintenir l'unité de Dieu, tout en reconnaissant la personnalité du *Logos* (1). C'est ce qui explique pourquoi Tertul-

(1) On peut comparer encore à ceci le chap. XIV *adv. Prax.* Tout le monde convient que Tertullien regarde le Fils comme une personne divine particulière ; mais on n'avoue pas que, d'après lui, il le fût déjà avant la création du monde, parce qu'alors il n'était encore que dans la pensée de Dieu. Mais il dit précisément la même chose du *Fils*, sans que l'on puisse en conclure que ce ne fût pas une personne. *Pater enim sensu agit; Filius vero, qui in Patris sensu est, videns agit.* Et

lien dit que le Père n'a pas toujours été Père, parce que dans l'idée, dans la simple pensée, pour conserver l'unité de Dieu, il suppose une existence préalable du Père et imagine aussi un temps dans lequel il n'aurait pas été Père.

De l'ensemble de l'exposition qu'on vient de lire, il résulte :

1° Comme doctrine constante et générale de l'Eglise pendant les deux premiers siècles.

A. Le Christ, vrai Fils de Dieu, est vraiment Dieu et un avec le Père.

B. Il est une personne différente du Père, le Créateur du monde, et par conséquent celui qui a de tout temps révélé le Père, et qui dans la plénitude des temps s'est fait homme.

C. Le Saint-Esprit est de même considéré et adoré comme une personne divine.

chap. xx : *In principio erat sermo et sermo erat apud Deum, et Deus erat sermo... Nam si hæc non aliter accipi licet, quam quomodo scripta sunt, indubitanter* alius *ostenditur, qui fuerit a principio;* alius *apud quem fuit*, alium *sermonem esse*, alium *Deum*. Là il est évidemment question de la personnalité du λογος ἐνδιαθετος. Et ce *Logos* éternel, il l'appelle dans le même passage Fils : *licet et Deus sermo, sed quâ Filius, non quâ Pater, alium per quem omnia, alium a quo omnia.* Maintenant que l'on compare à cela les paroles citées plus haut du père Petau : *nondum Filius dicebatur, sed* idem *erat ac Pater*, tandis que Tertullien dit si positivement *alius*.

2° Il faut que nous distinguions, de la croyance de l'Eglise, les éclaircissemens spéculatifs de quelques individus; ce qui doit être cru est la tradition; et, à cet égard, tout le monde est unanime. La croyance de l'Eglise n'a pas besoin de s'occuper à mettre d'accord le dogme avec certaines idées intellectuelles. Des erreurs, des notions superficielles auxquelles on peut s'être laissé entraîner, ne prouvent rien contre la doctrine universelle de l'Eglise : il y a plus, les instructions et les démonstrations, même défectueuses, contribuent à jeter un plus grand éclat sur cette doctrine. On voit que les Pères de l'Eglise s'efforçaient de démontrer que la véritable divinité du Fils était la doctrine des chrétiens, quoique leurs explications pussent être fautives. Si les apologistes avaient inventé la croyance à la divinité de Jésus-Christ, comme on l'a prétendu, ils se seraient créés à eux des difficultés dans la défense du Christianisme. Mais quand on se charge de défendre une cause, on ne va pas prendre plaisir à rendre la défense plus difficile. Ils défendaient donc la divinité de Jésus-Christ, parce qu'ils avaient trouvé cette croyance établie.

3° La croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit, comme formant un seul Dieu, se trouve partout; mais non seulement les preuves spécula-

tives et bibliques sur lesquelles on l'appuie ne sont pas bonnes, mais encore il ne paraît pas que la raison s'en soit fait une notion bien claire. On a déjà souvent remarqué avec justice qu'il ne faut pas juger trop sévèrement les expressions des premiers Pères de l'Eglise. Mais le défaut de clarté, l'incertitude, et souvent même les contradictions dans l'expression, supposent toujours un défaut de clarté et une incertitude dans la conception primitive. Celle-ci avait besoin d'être d'abord plus nettement développée. Je répète que ce n'est point dans la croyance que nous trouvons de l'incertitude, mais dans l'explication de cette croyance, dans les réflexions des hommes à son sujet. Il a fallu les attaques des hérétiques pour rendre la connaissance aussi ferme et aussi claire que la croyance l'avait toujours été.

4° Quant à ce qui regarde les discussions spéculatives en particulier, on s'était laissé, sous quelques rapports, égarer par des idées platoniciennes. La doctrine de la Trinité ne saurait, selon moi, être comprise par aucune spéculation. Mais jamais les efforts de l'homme, pour la comprendre, ne cesseront. Il ne faut donc pas faire un crime à ceux qui se sont servis, pour cela, d'idées platoniciennes. Ce que Platon a dit à ce sujet est d'une obscurité extraordinaire, et les Platoni-

ciens qui l'ont expliqué ne sont pas eux-mêmes d'accord sur ce que leur maître a voulu dire (1). Mais *la raison humaine* ayant dit quelque chose qui paraissait pouvoir servir à expliquer et à éclaircir le dogme positif du christianisme, on s'en empara avec joie, comme si c'eût été réellement une preuve, d'autant plus que le dogme de Platon était plus obscur encore que celui des chrétiens, et avait besoin lui-même d'une explication. Que l'on se rappelle combien, même de notre temps, il y a d'estimables théologiens qui se sont réjouis de la philosophie de la nature et qui ont trouvé, dans quelques unes de ses idées, des preuves évidentes de la Trinité. Il n'y a pas de doute qu'en parlant d'un Dieu souffrant, d'un Dieu qui s'est fait homme, ils se figuraient tout autre chose que les fondateurs de cette philosophie. Mais quand même ils auraient été d'accord avec eux, il eût été absurde d'en conclure que toute l'Eglise catholique était fondée sur la philosophie de la nature. Ces idées n'étaient que dans l'esprit de quelques personnes, et l'Eglise, comme telle, n'y a jamais pensé : il en a été de même autrefois. L'Eglise, simple et fidèle, reconnaissait un Dieu dans le Sauveur, et était heureuse dans cette croyance.

(1) Le père Petau (*De Trinit.*, *lib.* I, *cap.* 1) prouve cela d'une manière très savante.

Cette croyance forme aussi la substance de toutes les recherches philosophiques des Pères de l'Eglise sur ce sujet, et c'est ce que tout le monde doit reconnaître, quelque opinion que l'on ait, du reste, de leur manière de voir; et c'est pourquoi l'examen de ce qu'il y a de purement individuel dans leur système n'a, même pour les catholiques, qu'un intérêt historique et qui ne se rattache en rien à l'Eglise. D'ailleurs ce qu'il y a de défectueux et d'équivoque dans leurs définitions a excité des mécontentemens, même de leur temps, ainsi que nous l'avons vu en parlant d'Irénée.

Le plan que je me suis tracé exigeant que je parle aussi en général de ce qui a rapport à l'incarnation du Fils de Dieu, je vais maintenant présenter, à ce sujet, quelques réflexions. On a prétendu que les Pères de l'époque dont nous parlons n'avaient admis qu'une incarnation simple; c'est-à-dire, qu'ils croyaient que le Sauveur s'était borné à prendre un corps et une âme sensitive, ψυχήν, ou même seulement un corps. Je vais d'abord citer quelques passages ayant rapport à cet objet. Saint Clément de Rome dit, dans son épître aux Corinthiens : « Notre Seigneur Jésus-Christ nous a adoptés en amour, d'après la volonté de Dieu : il a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour notre âme (chap. XLIX). » Saint Justin remarque, dans sa seconde apologie : « Jé-

sus-Christ qui a paru à cause de nous, était l'intelligence parfaite; il était corps, intelligence et âme (chap. x) (1).» Jésus-Christ nous a rachetés par son sang, en donnant son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair, dit saint Irénée (liv. V, ch. 1).» Je me borne pour le moment à ces passages; mais les motifs par lesquels Munscher (2) cherche à prouver que les Pères de l'Eglise n'ont cru qu'à une simple union du Logos avec un corps humain, sont tirés en premier lieu des expressions : «le Logos a été fait chair, σάρκωσις, σαρκοποιεισθαι, ἀναλαμβανειν σαρκα. Mais on remarquera sans doute qu'en alléguant ce motif on paraît avoir complétement oublié la langue ordinaire de la Bible et de l'Eglise. Par la chair on entend l'homme tout entier. Quand

(1) Δια τουτο λογικον το ὁλον τον φανεντα δι' ἡμας χρισεον γεγονεναι, και σωμα, και λογον, και ψυχην. Λογος, en cet endroit, n'est pas pris pour le *Logos* divin, comme il l'est d'ordinaire; celui-là est déjà compris dans le λογικον το ὁλον; mais, indépendamment de cela, Jésus-Christ était encore σωμα, λογος, ψυχη. Dans ce passage on trouve, par conséquent, précisément le contraire du résultat que Munscher prétendait en déduire. Λογος και ψυχη est ψυχη λογικη. Sans cela il aurait fallu dire ὁ λογος. Car le *Logos* par lui-même ne s'appelle pas simplement λογος; ce n'est qu'en parlant du μερος του λογου que saint Irénée supprime l'article. Si plus bas il est dit du Christ: Λογος γαρ ἀν και ἐστιν ὁ ὢν παντι ὢν, cela ne prouve pas le contraire : car l'expression ὁ ὢν παντι ὢν remplace l'article défini.

(2) Tom. II, p. 166.

Jésus dit à Pierre : « Ce n'est pas la chair et le sang qui ont révélé cela, » il ne veut pas dire par là que la connaissance que Pierre a acquise que le Christ est le vrai Fils de Dieu, ne vient pas du corps, car il sait qu'aucune pensée ne peut sortir d'un corps ; mais que les forces intellectuelles de l'homme abandonnées à elles-mêmes, n'auraient jamais pu parvenir à cette connaissance, sans le secours du Père qui est dans le ciel. L'homme tout entier est placé en opposition avec l'opération immédiate du Père dans le ciel. C'est pour cela qu'on lit dans saint Jean (1, 12-14) : « Mais il a donné à tous ceux qui l'ont reçu, le pouvoir d'être faits enfans de Dieu ; à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu même. Et le Verbe a été fait chair. » Cette façon de parler fut adoptée dans l'Eglise et se retrouve même chez les Pères de l'Eglise dont personne n'a jamais révoqué ni pu révoquer en doute la croyance intime que le Logos avait pris une âme intelligente. Tels sont Origène, Athanase, etc. Plus loin Munscher dit : « Dans la primitive Eglise on n'avait, à vrai dire, aucune notion bien précise de l'âme de l'homme et de sa différence d'avec le corps : on plaçait même le caractère distinctif de l'homme dans la possession d'un corps. C'est pour cela qu'on n'a admis dans Jésus-Christ

qu'une âme sensitive et non une âme intelligente.» Chez les Pères apostoliques nous ne trouvons, à la vérité, ni une théorie complète de l'âme humaine, ni des passages détachés d'où nous puissions, au besoin, déduire pleinement leur opinion à ce sujet. Cependant l'auteur de l'épître à Diognète, disciple des apôtres, s'exprime assez clairement, quand il dit : « L'âme habite, il est vrai, dans le corps ; *mais elle n'est point du corps ;* » et plus loin : « L'âme est dans le corps *comme dans une prison* (chap. VI). On aurait bien dû lire ce passage où la différence entre l'âme et le corps est traitée en détail et comparée à la différence entre le chrétien et le monde, avant de porter un arrêt si sévère contre les Pères apostoliques. Quand saint Clément dit que Jésus-Christ a donné son âme pour notre âme, il est bien certain que le mot *âme* appliqué à Jésus-Christ et à nous, est pris dans le même sens. Or, comment saint Clément aurait-il pu croire que Jésus-Christ fût mort pour une âme animale purement sensitive, telle que celle dont tous les êtres vivans sont doués ? Mais si c'est pour une âme intelligente, semblable à celle avec laquelle saint Clément écrivait sa belle épître, que Jésus-Christ est mort, et si c'est une âme semblable que Jésus-Christ a donnée pour nous, qui pourrait douter que saint Clément n'ait cru que Jésus-Christ s'était uni à une âme intelligente ?

Quant aux notions que saint Irénée, saint Justin, Tatien, etc., avaient de l'âme, nous les connaissons plus exactement encore. C'est un être pensant, doué de liberté, de volonté et par conséquent de responsabilité et qui a part à la connaissance de Dieu. Or une pareille âme n'est-elle pas intelligente? Quand les hommes en ont-ils possédé d'une autre espèce? Ces Pères ont donc cru aussi que le Fils de Dieu s'est uni à une âme de ce genre quand ils ont dit qu'il en avait une (1). Munscher cite après cela la trichotomie platonicienne, d'après laquelle l'homme se compose de corps, d'âme et d'intelligence : σωμα, ψυχη et λογος. Or, comme les Pères qui penchaient vers le platonicisme ont adopté cette même division et que par intelligence ils entendaient une petite partie du *Logos*, Munscher en conclut qu'ils ont dû croire que le *Logos* ne s'était uni qu'à une âme sensitive, ou à ce qui est indiqué dans cette trichotomie par

(1) Néandre lui-même (Tertull., p. 403) partage l'opinion de Munscher, ainsi que de Wette dans son Théodore, t. II, 277, et dans son Histoire de la Morale chrétienne, t. II, prem. cahier, p. 156 : « Une erreur plus dangereuse, dit-il, fut celle dans laquelle presque tous les anciens Pères tombèrent, quoique sans s'en douter, en croyant que le *Logos* ne s'était point uni en Jésus avec un corps et une âme humaine, mais seulement avec un corps. » Il en appelle ensuite à Munscher qui, selon lui, a offert la preuve de ce qu'il avance.

le mot ψυχη. Justin dit, à la vérité, que le *Logos* a été répandu sur tous les hommes; mais il ne s'ensuit pas pour cela que, dans Jésus-Christ, le *Logos* ait pris la place de l'intelligence dans les hommes et que par conséquent il ne se soit uni qu'à une âme sensitive et non intelligente. Cette conclusion donnerait une apparence fort matérielle au système de Justin sur *l'implantation* du *Logos* divin dans tous les hommes. Munscher pense aussi que Justin a cru qu'une petite partie séparable du *Logos* s'est insinuée dans chaque homme et que c'est là l'intelligence humaine. Si cela était ainsi, il faudrait que le *Logos* entier, en devenant homme, ne se fût en effet uni qu'à une âme sensitive, puisqu'il était avec l'âme intelligente dans le rapport du tout avec la partie, et que l'on ne pouvait pas dire que le *Logos* tout entier se fût uni à une petite partie de lui-même; mais il fallait soutenir que cette partie de l'intelligence tout entière, qui se réunit de la sorte avec l'âme sensitive, avait été, dans cette occasion, remplacée par l'intelligence tout entière. Mais dans ce cas aussi Justin aurait dû croire que, quand le *Logos* tout entier avait paru dans un seul homme, c'est-à-dire dans Jésus-Christ, il avait attiré à lui la partie du *Logos* qui se trouvait dans tous les autres hommes et avait par conséquent dépouillé tous ces hommes de leur intelli-

qui soit sans intelligence. Quand Justin dit donc de Jésus-Christ qu'il avait une âme, il ne pouvait vouloir parler que de celles qu'il connaissait, et il n'en connaissait point d'autres que des âmes intelligentes. On a remarqué aussi plus haut que Justin accorde à l'homme la liberté. Il ne fait point connaître, à la vérité, à quelle partie de l'homme il rattache spécialement cette liberté, car il se borne à dire en général que l'homme est libre (Apol. I, chap. XVII; II, chap. VII). Je pense pourtant que nous ferons bien d'admettre que Justin a attaché la liberté à l'âme et non pas au corps. A tout prendre il ne connaît qu'une opposition entre le corps et l'âme; et en ce qui concerne spécialement la liberté, il dit (Apolog. I, chap. XVII) : « Ceux qui font le mal seront punis dans les mêmes corps (avec lesquels ils ont fait le mal), *ainsi que* dans leurs âmes. » Or s'il accorde à l'âme la liberté, elle doit être nécessairement intelligente ; mais s'il donnait cette liberté à un *Logos*, distinct de l'âme, il serait étrange que l'âme qui n'aurait pas de liberté fût punie, tandis que le *Logos* qui, dans l'homme, aurait commis librement le péché ne subirait aucune peine. Nous voyons par là que Justin n'a admis qu'une âme intelligente.

Tatien compose l'homme d'un corps, d'une âme et d'un troisième terme qu'il appelle *pneuma*,

esprit. Par le péché l'homme avait perdu le *pneuma*. Mais ce n'était pas là la partie intelligente de l'homme; cette dernière lui est restée; car, même après la perte du *pneuma*, l'homme conservait encore la conscience de Dieu, quoique très obscurcie et sans force, ainsi que le dit Tatien; il conservait aussi la liberté, etc. La *psyche* est donc intelligente et le *pneuma* est le Saint-Esprit en elle, par lequel seul la véritable connaissance de Dieu devient possible.

S'il faut en croire Munscher, saint Irénée pensait que le *Logos* s'était, dans l'origine, uni à l'homme, c'est-à-dire à son corps seul; et l'homme, c'est-à-dire son corps, était devenu par là intelligent. D'après cela, quand Irénée dit que le *Logos* s'est fait homme, il ne faut entendre par cette expression, que son union avec le corps ou tout au plus avec l'âme sensitive. Il cite, en témoignage, le passage suivant de saint Irénée : « De même qu'au commencement de notre formation en Adam, le souffle divin de vie s'unit au corps qui venait d'être formé, anima l'homme et en fit une créature intelligente, de même aussi à la fin le *Logos* s'unit à *l'ancienne substance formée en Adam*, et composa un homme innocent et parfait, capable de comprendre le Père parfait. » A cela Munscher remarque : « D'après ce passage le *Logos* est, dans le corps de Jésus-Christ, précisé-

ment ce que le souffle de Dieu, l'âme, était dans le corps d'Adam, dont il avait fait un être intelligent. Cela exclut l'existence d'une âme intelligente indépendamment du Logos, et si Irénée parle néanmoins de l'âme de Jésus-Christ, il ne faut entendre par là qu'une âme sensitive (1). »

Pour éclaircir ceci, il faut remarquer qu'Irénée fait une distinction entre l'image (*imago*) et la ressemblance (*similitudo*) de Dieu. Tout homme porte en lui l'*image* de Dieu, puisqu'il a une âme; mais il n'a la *ressemblance* de Dieu que quand il a reçu le Saint-Esprit et qu'il vit saintement; ces hommes saints, Irénée les appelle aussi spirituels (*spirituales*) et intelligens (*rationales*), et parfaits. Je montrerai d'après cela que « le souffle divin qui anima l'homme et en fit une créature *intelligente*, » n'était pas l'âme de l'homme que nous disons intelligente, mais le Saint-Esprit dans l'homme, qui présuppose cette âme que nous disons intelligente, et par lequel celle-ci parvient à la véritable connaissance de Dieu. Saint Irénée dit : « L'homme *parfait* se compose de trois parties : de la chair, de l'âme et de l'esprit : l'une délivre et forme, c'est l'esprit ; l'autre est délivrée et formée, c'est la chair ; *entre les deux* se trouve l'âme, qui parfois suit l'esprit et est élevée par

(1) Livre II, page 172.

lui; mais parfois aussi obéit à la chair et tombe dans la concupiscence terrestre (liv. V, chap. IX). » Cette âme n'est pas la sensitive; car elle est opposée au corps et peut agir contre le corps. De même qu'en ce passage, Irénée accorde encore la liberté à l'âme, dans le liv. IV, chap. XXXVII. « Dès le commencement Dieu créa l'homme libre; il jouit de son indépendance, *ainsi que son âme, pour remplir librement, et sans y être forcé, la volonté de Dieu;* car Dieu n'use point de violence, mais de bons conseils. » Dans le liv. IV, chap. XXXIX, n. 1, ce libre principe dans l'homme est aussi appelé *mens*, νοῦς. Mais le *nous* est-il au fond autre chose que l'intelligence? La ψυχή de l'homme est donc, d'après sa nature, νοερά, et le *nous* en est véritablement une propriété inséparable. Cette âme libre est aussi immortelle, tandis que le corps est mortel. En parlant du passage de l'apôtre: « Comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il ressuscitera aussi nos corps mortels (I Cor. VI, 14). » Saint Irénée dit: « Quels sont ces corps mortels? Seraient-ce les âmes? Mais les âmes sont incorporelles, comparées au corps mortel.... Mourir, c'est perdre la puissance de vivre.... Et cela ne peut pas arriver à l'âme, car elle est un souffle de vie (liv. V, chap. VII). » Cette âme est, par sa liberté, l'image de Dieu: « Car comme l'homme est (par son âme) libre de-

puis le commencement, et que Dieu, à l'image de qui il a été fait, est libre aussi, le conseil lui est toujours donné de se tenir attaché au bien (liv. IV, chap. XXXVII).» Or cette âme libre, immortelle, distincte du corps, nous la disons intelligente, et saint Irénée n'en connaît pas d'autre. Il fallait donc bien que Jésus-Christ eût une âme de cette espèce, s'il en avait une du tout, et nous avons vu plus haut que, d'après saint Irénée, il en avait réellement une.

Mais saint Irénée, dans le sens vraiment surnaturel, dit, à la vérité, que l'homme ainsi composé d'un corps et d'une âme (que nous disons intelligente) n'est pas encore *réellement* intelligent; pour le devenir il a besoin d'être régénéré. « Or, dit-il, ceux qui possèdent le gage de l'esprit, qui ne sont point les esclaves de la concupiscence de la chair, mais qui se soumettent (librement) à l'esprit (de Dieu) et qui vivent en tout *avec intelligence*, ceux-là, l'Apôtre les appelle avec raison spirituels, puisque l'esprit de Dieu demeure en eux. *Notre substance*, c'est-à-dire, notre corps et notre âme (ce sont les paroles d'Irénée), unis à l'esprit de Dieu, fait que l'homme est spirituel (liv. V, ch. VIII).» On voit là ce que c'est que « l'ancienne substance » dont il est parlé dans le passage en question et par laquelle Munscher ne comprend que le corps. Ainsi encore dans ce même passage,

le souffle divin qui rendit l'homme intelligent est pris dans le même sens que le Saint-Esprit, donné par le Logos, et par lequel l'homme parvient à comprendre le Père qui est parfait.

« Tous ceux, dit Irénée plus loin, qui craignent Dieu, qui croient à la venue de son Fils, et qui conservent, par la foi, le Saint-Esprit dans leur cœur, sont appelés avec raison des hommes, et des hommes purs, spirituels et vivant en Dieu; car ils ont l'esprit du Père qui purifie l'homme et qui l'élève à la vie divine (liv. V, chap. IX). » Dans le dixième chapitre du même livre, il répond à l'objection que les gnostiques tiraient contre la résurrection de la chair, des paroles de saint Paul : « La chair et le sang ne verront point le royaume de Dieu. » La chair et le sang, dit-il, signifient le sens charnel : par la chair et le sang l'Apôtre entend donc l'homme (corps et âme) qui n'a point été informé par le Saint-Esprit dans la foi (*homo non assumens per fidem Spiritus insertionem*). Enfin, saint Irénée dit encore que l'homme qui, par l'opération du Saint-Esprit, a acquis le sens spirituel, est formé à la fois à la ressemblance et à l'image de Dieu. » Or, quand le Saint-Esprit s'unit à l'*âme* et à la *forme*, il en provient un homme spirituel et parfait, et cet homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si l'esprit manque à l'âme, l'homme est réellement animal,

charnel et imparfait. » Ceci peut servir à faire connaître l'emploi des mots chair et charnel.

Or, de même que l'homme se compose d'un corps et d'une âme intelligente, et, malgré cela, n'est point parfait, mais doit auparavant recevoir librement l'esprit divin, de même aussi Jésus-Christ a un corps et une âme intelligente : *mais ce qui dans les disciples de Jésus-Christ est le Saint-Esprit, était dans Jésus-Christ lui-même, la divinité, le Fils de Dieu.* La divinité ne s'est donc point unie à une âme sensitive, mais à une âme intelligente, et c'est là le sens des paroles de saint Irénée quand il dit qu'il fallait que la divinité s'unît à l'humanité pour que l'homme fût racheté. Donc, dans le passage sur lequel Munscher s'appuie, Irénée ne parle que de l'esprit divin, par l'infusion duquel l'homme reçoit la ressemblance de Dieu, et non pas particulièrement de l'insufflation de l'âme (intelligente), image de Dieu : car il suppose qu'on ne juge pas d'après des passages détachés, mais d'après l'ensemble de sa doctrine. Mais ce que saint Irénée appelle intelligence a un sens plus fort que celui qu'on y attache aujourd'hui. Dans le corps d'Adam Dieu souffla une âme intelligente, et celle-là tout homme la possède : mais il lui donna aussi un esprit qui peut se perdre, et qui en effet a été perdu par le péché. Cet esprit, l'âme intelligente le recouvra en Jésus-Christ, et

elle redévint par là aussi intelligente, dans le sens de saint Irénée, qu'elle l'était au commencement.

Ce que nous venons de dire nous ayant fait connaître le sens que le langage de l'Eglise attache au mot « chair, » il nous sera facile de juger à quel point Munscher s'est trompé quand il a cru trouver dans le passage suivant de saint Ignace la confirmation de son système. « Nous avons un médecin (Jésus-Christ) qui est en même temps charnel et spirituel, né et pas né, Dieu venu dans la chair, etc. » Le mot spirituel étant pris ici, comme il arrive très souvent, pour divin, Munscher croit que ce qui est divin, est ici opposé à ce qui n'est que simplement corporel ou charnel, ce qui ferait croire qu'on n'a pas pensé que Jésus-Christ, avec la chair, ait pris aussi une âme. Après les explications que j'ai déjà données, il est inutile de répondre en détail à cette observation. Ce qui est divin n'est point opposé à ce que nous appelons charnel, mais bien à ce qui est humain; et c'est là l'intention de saint Ignace.

C'est sa discussion avec les gnostiques qui avait fait faire à saint Irénée les explications qui viennent d'être développées. Ceux-ci prétendaient que les natures pneumatiques (purement spirituelles) étaient seules d'origine divine, en opposition avec les natures hyliennes (tout-à-fait matérielles) qui

comprenaient les païens et les natures psychiennes, qui étaient les catholiques. Saint Irénée soutient, au contraire, que par leur origine tous les hommes étaient égaux; que tous avaient une âme et un corps et devaient recevoir l'Esprit saint, par l'usage de la liberté; car les gnostiques en général ne reconnaissaient point la liberté. Il fait voir que ni l'âme seule, ni le corps seul ne peut composer un homme : le Saint-Esprit, qui est un don de la grâce, ne le peut pas non plus; il ne saurait donc y avoir deux classes d'hommes, dont les uns seraient, *par leur nature*, purement charnels, les autres purement spirituels (liv. IV, ch. XXXVII, et surtout liv. V, c. VI). Nous avons déjà fait voir plus haut comment saint Irénée fut amené, par sa discussion avec les gnostiques, à démontrer solidement la véritable humanité de Jésus-Christ, et ce qui a été dit depuis a montré l'idée qu'il attachait à cette véritable humanité. J'abandonne maintenant ce sujet dont je crois m'être occupé assez longuement pour le but que je me propose.

Parvenu à la limite qui sépare le second du troisième siècle, il me paraît convenable de rapporter aussi succinctement les diverses opinions qui existaient en dehors de l'Eglise catholique, sur le Christ et sa nature divine, afin d'en tirer encore quelques conclusions pour la doctrine de l'Eglise et la tradition primitive. Ceux qui ne regardaient

Jésus-Christ que comme un simple homme sont en petit nombre. Théodote, le corroyeur, qui, ébranlé par une lâcheté intérieure, renia Jésus-Christ pendant une persécution, s'excusa en disant qu'il n'avait renié qu'un homme. Artémon et ses disciples étaient aussi comme lui ébionites et partageaient son sentiment : ils cherchaient en outre à appuyer leur système sur des témoignages historiques. Ils en appelaient au christianisme primitif dans lequel, selon eux, on n'aurait regardé Jésus-Christ que comme un homme, ce qui aurait duré jusqu'au pape Victor, dont le successeur, Zéphyrin, aurait tout-à-coup proclamé la divinité de Jésus-Christ. Comme ils attaquaient historiquement la doctrine du Christ, on les réfuta aussi, d'après l'histoire, c'est-à-dire, d'après la tradition, et l'on en appela aux plus anciens Pères de l'Eglise et aux hymnes de l'Eglise, qui tous célébraient Jésus-Christ comme Dieu. Les hérétiques n'eurent pas de peine à se débarrasser des preuves que l'on tirait contre eux de l'Ecriture sainte : ils rejetèrent les passages où il en était question. Quant à saint Victor, Théodote l'excluait de la communion de l'Eglise. Vers le milieu du troisième siècle, Paul de Samosate, qui regardait Jésus-Christ comme un homme très sage, se réunit au sentiment des précédens.

C'est ainsi que ces hommes s'y prirent pour se

mettre d'accord avec leur raison. D'autres l'espéraient d'une autre façon : abandonnant la différence des personnes, ils disaient que c'était Dieu le Père lui-même qui avait paru dans Jésus-Christ et qui s'était fait homme. Telle était l'opinion de Praxéas, de Noetus, de Beryllus et de Sabellius. Ceux qui ne virent dans Jésus-Christ qu'une transition passagère de Dieu dans un homme, et qui avaient déjà été combattus par Justin, ont plus d'affinité que l'on n'est généralement disposé à le croire avec ceux que je viens de nommer.

La première classe de ceux qui se rapprochaient ainsi des ébionites a tout simplement rêvé un christianisme primitif qui n'a jamais existé. Tout ce que j'ai cité jusqu'à présent de saint Clément de Rome et de saint Ignace, prouve le contraire. La seconde classe présente un témoignage historique très important, en faveur de la doctrine de l'Eglise. Elle trouva la croyance à la divinité de Jésus-Christ et le culte qu'on lui rendait établis depuis le commencement dans l'Eglise ; c'est ce qu'il leur était impossible de nier, et d'ailleurs l'intérêt chrétien ne le leur aurait pas permis. Ils croyaient seulement devoir expliquer la doctrine de l'Eglise autrement qu'on ne l'entendait généralement : les uns identifiaient le Fils complétement avec le Père, les autres disaient qu'il avait pu être nommé Dieu, et être en effet regardé comme tel, quand

même ce n'eût été qu'un rayonnement passager de la puissance divine qui eût agi en lui; de sorte que ces hommes, tout en s'écartant de la doctrine de l'Eglise, lui rendaient témoignage. Le sabellianisme est, à plusieurs égards, un catholicisme exagéré, ainsi que nous le verrons plus bas. Sans l'existence préalable de la doctrine catholique, il n'aurait pas été possible. Tout ce qui a été dit jusqu'à présent prouve que l'Eglise a toujours soutenu la différence des personnes et a exclu de sa communion ceux qui la niaient, tandis que la nécessité de l'admettre pour rester dans cette communion, montre qu'elle était profondément empreinte dans la conscience chrétienne et dans l'enseignement de l'Eglise. On a prétendu, à la vérité, que saint Justin ne regardait pas comme séparés de l'Eglise ceux qui ne reconnaissaient dans Jésus-Christ qu'une force divine; mais on n'a jamais pu le démontrer. Loin de là, saint Justin réfute cette opinion tout aussi fortement que celle d'après laquelle Jésus-Christ n'aurait été qu'un homme. De même que l'on ne peut soutenir que cette dernière manière de voir ait été soufferte dans l'Eglise, l'autre ne l'a pas été non plus. Saint Justin les traite toutes deux d'erreurs, quoiqu'il ne dise pas positivement qu'elles excluent de l'Eglise. Il faudrait donc conclure de là que ces deux opinions étaient souffertes dans l'Eglise, ce qui serait non seulement con-

traire à l'histoire, mais encore à saint Justin lui-même qui, dans plus d'un endroit, se vante d'une conformité parfaite de croyance avec l'Eglise. En qualité d'apologiste, Justin agit comme le représentant du corps général : ses réfutations sont donc des réfutations d'opinions contraires à la doctrine de l'Eglise. Les τ' αὐτα μοι δοξαντες, ceux qui sont dans l'Eglise catholique (c. Tryph., c. XLVIII). C'est donc aussi en opposition avec les ἑτεροδοξουντες, ceux qui sont en dehors de l'Eglise, ceux qui pensent autrement (expression que l'on trouve déjà chez saint Ignace, *ad Smyrn.*, chap. VI). De sorte que si dans ce passage, où il réfute ceux qui regardent Jésus-Christ comme un simple homme, il représente, dans sa foi, l'Eglise catholique tout entière, il le fait encore dans le chapitre CXXVIII, où il réfute ceux qui n'admettaient, dans Jésus-Christ, qu'une force divine qu'ils appelaient le Logos, ou bien quelquefois Dieu lui-même. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, tandis que les anciens hérétiques, que je viens de citer, soutenaient qu'à Rome, jusqu'à Zéphyrin, Jésus-Christ n'avait pas été regardé comme Dieu, beaucoup de modernes prétendent que Victor, qui vivait avant Zéphyrin, le regardait comme le Père, c'est-à-dire, comme la divinité même.

Si le système de ceux qui croyaient que Jésus-Christ renfermait soit la divinité même, soit une

force divine qui lui donnait le droit d'être appelé Dieu ou le *Logos* de Dieu, confirme incontestablement la croyance primitive de l'Eglise à la divinité de Jésus-Christ; celui des gnostiques ne produit pas moins cet effet. La plupart des gnostiques regardaient Jésus-Christ non pas précisément comme Dieu, mais du moins comme un être bien supérieur au créateur du monde; il est à leurs yeux un éon, la première ou du moins une des premières émanations du Dieu suprême; d'après Valentin il est, selon toute apparence, un être impersonnel. Ces gnostiques, qui étaient souvent des hommes très bons, très sensibles, auraient certainement reconnu Jésus-Christ pour vrai Dieu sans la fausse idée enracinée dans leur esprit, qu'il était impossible que le Dieu suprême eût créé le monde, à cause du mal qui s'y trouve; c'est ce qui les empêchait aussi d'admettre que le monde pût jamais sortir de l'abîme dans lequel il était plongé. La haute opinion qu'ils avaient du Sauveur fait voir quelle était la croyance de l'Eglise; seulement ils ne pouvaient la concilier avec leurs préjugés, ce qui les faisait tomber dans d'innombrables bizarreries d'imagination. L'Eglise, conformément à l'Evangile de saint Jean et à l'enseignement de saint Paul, a toujours regardé le Créateur du monde comme étant aussi le Rédempteur du monde; celui qui avait créé les hommes

devait être aussi celui qui les relèverait de leur chute. C'est ce que disait l'Eglise catholique. Mais les gnostiques s'efforçaient, d'un côté, d'élever le Rédempteur plus haut que ne le fait l'Eglise catholique, puisqu'ils le plaçaient au-dessus du Créateur du monde, tandis que de l'autre côté ils le rabaissaient en ne voulant pas le reconnaître pour le Fils du Dieu suprême. Il me semble qu'il est impossible de méconnaître, dans cette position des gnostiques, en quoi consistait la doctrine de l'Eglise primitive. Si les gnostiques avaient attribué la création du monde à Dieu et avaient cru que Dieu pouvait s'unir au monde, qu'auraient-ils pu, d'après tout leur caractère, voir en Jésus-Christ autre chose que Dieu? Mais si l'on objectait que des opinions des gnostiques il résulte au moins que la primitive Eglise n'avait pas de croyance positive au sujet de la divinité de Jésus-Christ, il me semble que l'on pourrait répondre que si, de ce que les gnostiques croyaient que le monde avait été créé par un être d'un ordre inférieur, on aurait tort de conclure qu'il y eût différentes manières de voir à ce sujet dans l'Eglise catholique, on aurait le même tort de penser que leur système sur Jésus-Christ ait été fondé sur une variété d'opinions dans l'Eglise.

Ce que je viens de dire paraîtra plus évident encore quand on songera qu'il y a eu même des

gnostiques qui ont cru que Dieu avait réellement paru dans Jésus-Christ. Néandre se borne à le supposer de Marcion, mais la chose est très certaine : car le Fils de Dieu, le Créateur du monde, le Révélateur éternel du Père au dehors, comme disaient les plus anciens Pères de l'Eglise en parlant de Jésus-Christ, ne pouvait être reconnu par Marcion en cette qualité, puisqu'il ne regardait ni le monde ni toutes les révélations qui avaient eu lieu avant Jésus-Christ comme des révélations du vrai Dieu ; il ne pouvait donc pas non plus admettre cette relation intime en la divinité, dans la seule hypothèse de laquelle on pouvait parler de Dieu comme étant le créateur du monde et le révélateur. Ainsi donc les systèmes gnostiques contribuent aussi à éclaircir la croyance de l'Eglise primitive. Je dis l'Eglise primitive, car Basilide florissait vers l'an 125, très peu de temps après Marcion et Valentin.

Après ces explications, je puis passer maintenant au témoignage des principaux écrivains du troisième siècle, et je commencerai par Tertullien, qui combattit quelques unes des classes d'hérétiques dont il vient d'être question et particulièrement les gnostiques et ceux qui voyaient dans Jésus-Christ la divinité même, sans admettre aucune différence de personnes. Il entra en lice avec Praxéas, qui était venu d'Asie-Mineure à Rome,

sous le pape saint Victor, en 192. Celui-ci avait déjà commencé à répandre son erreur à Rome, mais il avait consenti à la rétracter. Tertullien dit: « Le maître s'était corrigé et avait donné des gages à l'ancienne croyance. Le manuscrit en est déposé chez les Psychistes, chez qui, à cette époque, l'affaire fut traitée. » La chose est donc certaine (1). Mais son erreur ne tarda pas à se propager de nouveau, et Tertullien pense que Praxéas n'était pas de bonne foi en rétractant sa doctrine (2).

Voici comment Tertullien explique cette doctrine: « Le Père lui-même est descendu dans la sainte Vierge, lui-même est né d'elle, lui-même a souffert; enfin il est lui-même Jésus-Christ (*adv. Prax.*, chap. 1). » Tous les motifs que Praxéas allègue pour défendre son erreur prouvent que Tertullien l'avait bien saisie; aussi dans toute sa discussion avec lui, Tertullien reste toujours d'accord avec lui-même. Voici donc quels étaient les argumens de Praxéas. On ne saurait maintenir l'unité de Dieu, si l'on regarde le Fils comme une

(1) *Denique caverat pristinum doctor emendatione; et manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est. Exinde silentium* (*adv. Prax. cap.* 1). Tertullien appelle les catholiques des Psychistes, parce qu'alors il avait déjà embrassé le schisme de Montan.

(2) *Ita aliquando per hypocrisin latitavit, et nunc denuo erupit* (lib. 1).

personne différente du Père (chap. II). Celui qui pense autrement prêche deux et trois (Dieux). Nous maintenons la monarchie (chap. III)(1). Dans l'ancien Testament il n'est jamais question que d'un seul, et il y est dit positivement : « Il n'y a point d'autre Dieu que moi (chap. XVI) ; » et encore : « Moi seul j'ai étendu les cieux (chap. XIX). » Dans l'Apocalypse on lit : « Je suis le Seigneur, le Tout-Puissant, qui est, qui a été, qui sera. » Or, l'épithète de Tout-Puissant ne peut se rapporter qu'au Père. D'où Praxéas concluait, en outre, que le Père était celui qui devait venir, c'est-à-dire qu'il était Jésus-Christ (chap. XVI). Plus loin Jésus-Christ dit lui-même : « Moi et mon Père nous sommes un. » — « Qui me voit, voit mon Père. » D'après cela, si le Père s'appelle aussi Fils, il faut entendre cela dans ce sens qu'il s'est fait Fils lui-même. Et qui pourrait douter que cela ne fût possible à Dieu ? Tout est possible à Dieu (chap. X). Mais le Fils n'est que l'homme Jésus ; le Christ est le Père ; en ce sens, les deux sont distincts l'un de l'autre. Voilà donc le système de Praxéas.

Il paraît, d'après cela, avoir cru que Jésus-Christ, en tant qu'homme, était Fils de Dieu ; mais que la divinité s'étant unie à ce Fils de Dieu,

(1) *Itaque duos et tres jactitant à nobis prædicari. — Monarchiam, inquiunt, tenemus.*

et étant devenue une personne, le nom de Fils de Dieu pouvait être transporté à la divinité de Jésus-Christ, c'est-à-dire au Père.

Tertullien combat ces argumens, en invoquant d'abord la tradition, qui a de tout temps soutenu la différence personnelle du Père et du Fils (dans le sens de l'Eglise). Praxéas, dit-il, n'est que d'hier (*hesternus Praxeas*) (chap. II). Quand Praxéas soutient que l'unité de Dieu ne peut être consacrée que par sa doctrine, Tertullien répond : « Comme si de cette façon aussi un seul n'était pas tout, *puisque tout provient d'un seul*, c'est-à-dire par l'unité de la substance (*substantiæ*). Ainsi se conserve en même temps le mystère de l'économie, qui considère l'unité comme une trinité, en reconnaissant trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *Trois qui diffèrent, non par l'essence, mais par l'ordre; non par la substance, mais par la personne; non par la puissance, mais par la propriété, et qui n'ont qu'une substance, qu'une puissance*, parce qu'il n'y a qu'un Dieu de qui procèdent ces ordres, ces personnes et ces propriétés, sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. La discusssion suivante montrera comment un nombre est possible sans qu'il y ait séparation (1). Ils regardent le nombre et les

(1) *Adv. Prax., cap.* II. *Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiæ sc. unitatem, et*

rapports dans la Trinité comme une dissolution de l'unité, tandis que l'unité, qui fait dériver d'elle-même une trinité, n'en est point détruite, mais, au contraire, soutenue (1). Ils se disent les adorateurs d'un seul Dieu, comme si une unité soutenue déraisonnablement ne pouvait pas être une hérésie (erreur), et une trinité raisonnablement crue ne pouvait pas être une vérité. L'unité est détruite quand on admet une autre puissance subsistant par elle-même, ayant une existence qui lui est propre, lorsque par là on introduit une puissance hostile, et que l'on croit à un autre Dieu opposé au Créateur (chap. III). Mais comme je ne tire pas le Fils d'autre part, mais de la substance du Père, qu'il ne fait rien sans la volonté du Père, qu'il a reçu toute sa puissance du Père, comment, par cette croyance, détruirais-je la monarchie que je maintiens dans le Fils, comme lui ayant été transmise par le Père? On doit penser la même chose

*nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu sed gradu; nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiæ et potestatis et unius status, quia unus Deus, ex quo gradus isti, et formæ et specia in nomine P. et F. et Sp. S. deputentur.*

(1) L. 1. *Numerum et dispositionem trinitatis, divisionem præsumunt unitatis, quando unitas a semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administratur.*

de la troisième personne, parce que je crois que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils (chap. IV).»

Tertullien ayant donc développé cette génération du Fils venu du Père, pour montrer que le Fils procédant du Père et ayant en lui la substance du Père, on n'introduit pas la pluralité des dieux, il continue ainsi : « Le Verbe est donc toujours « dans le Père, comme il dit lui-même : « Je suis « dans le Père.» Nous soutenons donc que le Fils a procédé du Père, mais qu'il n'en a point été séparé. Car le Père a produit le Verbe, ainsi que le Paraclet nous l'apprend, comme la racine produit le tronc, la source la rivière, le soleil le rayon ; mais le tronc n'est point séparé de la racine, la rivière de la source, le rayon du soleil, non plus que le *Verbe* ne l'est de *Dieu*. Je conviens que par cette image j'admets deux personnes : car la racine et le tronc sont deux choses, mais unies ensemble. Mais où il y a un second terme, il y a deux termes; où il y en a un troisième, il y en a trois. Or, le troisième est le Saint-Esprit (chap. VIII). «Tertullien démontre ainsi la différence des personnes : « Le Fils dit lui-même : « Le Père est plus grand « que moi. » Car il est dit dans le Psaume : « Un « peu au-dessous des anges. » Le Père est donc un autre que le Fils, puisqu'il est plus grand ; il y en a un qui engendre, et un autre qui est engendré ; il y en a un qui envoie, et un autre qui est en-

voyé. » (On voit qu'il applique les paroles : le Père est plus grand que moi, uniquement à l'incarnation, ce que démontre la citation du Psaume. On peut comparer ce passage avec le chap. XVI, où ce même verset est encore plus distinctement appliqué à l'incarnation. Il veut donc seulement faire voir que, quand le Fils dit : Mon Père est plus grand que moi, il est impossible que ce soit le Père lui-même qui l'ait dit, puisqu'en ce cas il aurait dit qu'il est plus grand que lui-même.)

Tertullien met une importance particulière aux dénominations de Père et de Fils. « Il faut, dit-il, que les dénominations extérieures se rapportent à des relations intérieures : car le mot indique la chose, et surtout en Dieu où *oui est toujours oui et non est toujours non*. Afin donc que le Père soit père, il faut qu'il ait un fils, et pour que le Fils soit fils, il faut qu'il ait un père. C'est là un ordre qui vient de Dieu lui-même et que par conséquent aussi il conserve. (Il veut dire par là que d'après une loi générale, quand il est question d'un fils, l'esprit humain se figure réellement un fils; cette nécessité de la pensée humaine a été fondée par Dieu lui-même. Quand donc, dans l'Ecriture-Sainte, où c'est Dieu qui parle, il est question d'un Fils de Dieu, il faut croire qu'il observe une loi qu'il a lui-même donnée. Le Père n'est donc pas son propre fils et le Fils n'est pas

père.) Mais il y a une grande différence entre avoir un fils et être son propre fils. Pour qu'un homme soit époux il faut qu'il ait une femme, et non pas qu'il soit sa propre femme. Par la même raison, pour être père il faut avoir un fils et non pas l'être. » On demandera sans doute comment Tertullien pouvait argumenter ainsi contre Praxéas, qui ne donnait proprement le nom de Fils qu'à l'humanité de Jésus-Christ. Il est évident que Tertullien voulait dire que le Rédempteur recevait sa dénomination la plus élevée de sa nature; l'humanité du Christ était appelée Fils, parce que la divinité qui était en lui était le Fils de Dieu, et que cette nature divine ne pouvait pas au contraire recevoir sa dénomination de la nature humaine. Si donc c'était la divinité en Jésus-Christ qui lui donnait son nom, cette divinité, par les motifs qu'il allègue, ne pouvait pas être le Père lui-même.

Par l'axiome général, continue-t-il, que tout est possible à Dieu, on n'explique rien. On ne peut l'alléguer que quand il s'agit d'une chose dont on a prouvé d'ailleurs la réalité; mais on ne saurait prouver la réalité par la possibilité, sans quoi l'on justifierait ainsi toutes sortes d'absurdités. Il faut dire que Praxéas prouve que le Père a dit : « Je suis mon fils; je me suis engendré aujourd'hui. » Puis il ajoute : « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas parlé

ainsi? Qu'avait-il à craindre? Rien que le mensonge. Si donc je crois que Dieu dit la vérité, je dois croire aussi que la relation intérieure et la dénomination sont d'accord entre elles (chap. x et xi). » Tertullien se sert aussi de l'argument que c'est toujours le Fils qui a révélé le Père et que le Père, par sa nature, ne peut pas paraître. Mais quand il est dit dans l'ancien Testament: « Il n'y a pas d'autre Dieu que moi, » — « Moi seul j'ai étendu les cieux, » le Fils est compris à cet égard dans le Père. Car c'est aussi du Fils qu'il a été dit: Par lui tout a été fait. Mais par là on n'introduit pas deux dieux et deux seigneurs, bien que le Fils soit nommé aussi Dieu et Seigneur, même quand il n'est question que de lui seul (en sorte que l'on pourrait croire, puisque le Père et le Fils sont nommés Dieu l'un et l'autre, même quand on parle de chacun d'eux en particulier, que l'on aurait par là deux dieux), car on ne croit en deux que parce que l'on croit au Père et au Fils; mais ces deux sont un et inséparables; un par la nature et différens seulement par la personnalité (1). Le passage de l'Apocalypse, « je suis le

(1) Schleiermacher, Journal théologique, livraison III, 319, cite Tertullien *adv. Prax.* 17; il lui fait ce reproche: « Si la divinité du Fils est une chose si délicate que Jésus-Christ peut, à la vérité, être appelé Dieu quand il est seul, mais dès qu'il se trouve avec le Père, il n'est plus Dieu, mais Seigneur;

Seigneur, le Tout-Puissant, qui est, qui a été et qui sera, » doit être entendu du Fils, et le mot

comment peut-il exister une égalité entre eux? » Pour faire ce reproche à Tertullien, il faut nécessairement avoir mal compris son passage. Il dit que, quoique le Fils et le Saint-Esprit soient Dieu, on ne croit pas pour cela à *deux* ou à *trois dieux*. Quoique tous les trois, et chacun en particulier, soient Dieu, il n'y a pourtant qu'un seul Dieu; mais pour ne pas être obligé, en parlant en même temps du Père et du Fils, de dire « les dieux ou les seigneurs, » il imite l'apôtre qui, dans un cas pareil, appelle le Père, Dieu, et le Fils, Seigneur. Dieu et Seigneur ne sont pas opposés, comme si l'un était plus que l'autre; mais il donne à chacun un titre différent, quoique égal, pour ne pas être obligé de dire les dieux et les seigneurs. Rien ne saurait être plus éloigné de l'intention de Tertullien que de prétendre que *par comparaison* le Père a droit au titre de Dieu et le Fils seulement à celui de Seigneur, et qu'à cause de cela, pour mieux marquer la différence et ne rien ôter au Père, il faille s'exprimer ainsi. Car c'est bien là ce qu'a prétendu Schleiermacher, par sa remarque que d'autres avaient faite avant lui. *Duos tamen Deos et duos Dominos nunquam ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque. — Itaque deos omnino non dicam, nec dominos, sed apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum dominum nominem. Solum autem Christum patero deum dicere, sicut idem apostolus.* Il fait après cela une comparaison du soleil, et dit que l'astre et la lumière qu'il projette sont également appelés soleil, et pourtant on n'a pas pour cela l'intention de dire qu'il y ait deux soleils; en sorte que, quand on parle des deux choses à la fois, on dit le soleil et ses rayons, montrant ainsi en même temps l'unité et la différence.

« Tout-Puissant » ne doit pas embarrasser, car *le Fils du Tout-Puissant est aussi Tout-Puissant.* » *Cùm et Filius omnipotentis tam omnipotens sit, quam Deus Dei Filius* (chap. XIII, XVIII, XIX).

C'est en vain, poursuit-il, qu'ils invoquent ce passage : « Moi et mon Père nous sommes un. » Il faut examiner, dit-il, l'Évangile de saint Jean dans son ensemble, et voir si jamais le Père et le Fils y sont identifiés. Dès le commencement, au contraire, le Père et le Fils sont distingués l'un de l'autre. Il ne faut pas vouloir prendre les paroles dans un sens différent de celui qu'elles présentent : c'est donc une personne qui était au commencement et une autre avec qui elle était : « Dieu est un et le Logos est un autre, quoique le Logos soit Dieu aussi ; mais en tant qu'il est Fils et non pas en tant qu'il doit être Père ; celui de qui tout a été fait est un, et celui par qui tout a été fait est un autre. »

Il est dit : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a sacrifié pour lui son Fils unique. » — « Le Père agit jusqu'à présent et j'agis. » Les deux sont ici distingués ; il y en a un qui a été sacrifié et envoyé dans le monde, et un autre qui a envoyé ; c'est pourquoi il est dit expressément « mon Père » et « moi » (chap. XX et XXI). Puis il remarque : Ils se prennent aux mots : « Moi et mon Père sommes un. » Mais ils ne voient pas qu'il est dit tout d'abord :

*Moi* et mon *Père*, ce qui indique déjà deux personnes; et encore « nous sommes » (*sumus*), ce qui de nouveau ne désigne pas une seule personne; et enfin « un » et non pas « la même chose » (chap. XXII). « Le Fils adresse des prières au Père, dit Tertullien, à la résurrection de Lazare et lors de sa Passion. Le Fils prie sur la terre, le Père promet du haut des cieux. Pourquoi faites-vous des menteurs du Père et du Fils, quand le Père parlait des cieux au Fils, puisqu'il était lui-même le Père qui est aux cieux? Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, que le Fils s'adresse une prière à lui-même; car il en serait ainsi s'il priait son Père, puisqu'il était lui-même son Père? ou que le Père se promette quelque chose lui-même, puisque le Fils était le Père (chap. XXII)? » Cela fait voir, dit-il plus bas, ce que signifient les mots : « Qui me voit, voit mon Père. » C'est absolument la même chose que « moi et mon Père nous sommes un. » Le Fils dit cela parce qu'il est la voie; que personne n'arrive au Père que par lui et personne à lui, à moins que le Père ne l'attire; parce que le Père lui a tout livré, et parce que le Fils vivifie aussi bien que le Père, et quiconque connaît le Fils connaît aussi le Père. A ces mots « qui me voit, voit mon Père, » Jésus-Christ ajoute : « Vous ne croyez pas que je suis dans mon Père et que mon Père est en moi. » D'après vous

il aurait dû dire : Vous ne croyez pas que je suis mon Père. Cet évangile tout entier est renfermé dans ces mots : Cela est écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et non pas qu'il est le Père (chap. XXIV, XXV). En dernier lieu la distinction est établie dans la formule du baptême; et c'est pour cela que l'on est plongé trois fois dans l'eau (chap. XXVI).

Mais comme Praxéas avait fait cette distinction entre le Fils de Dieu et le Père, que le Fils de Dieu ne signifiait que l'homme, et que la divinité qui demeurait en lui était le Père, mais qui était appelé Fils, par le motif exprimé ci-dessus, Tertullien s'étend ensuite là-dessus et réfute la raison que Praxéas alléguait à l'appui de son opinion : « Ce qui naîtra d'elle, sera appelé Fils de Dieu », en disant qu'il est écrit aussi : « Ce qui naîtra d'elle est Emmanuel, c'est-à-dire, Dieu avec nous. » Cette partie de son ouvrage est la plus faible. Il termine par quelques mots sur le peu de valeur qu'il faut attribuer à la distinction que Praxéas avait faite entre le Christ et Jésus.

Le but que je me suis proposé ne me permet pas de m'étendre sur la manière dont Tertullien, en discutant avec les gnostiques, établit la vraie divinité de Jésus-Christ. Nous y voyons toutefois que Tertullien dit : 1° Que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule substance, et sembla-

bles en tout à cet égard. 2° Qu'ils ont la même puissance, en sorte qu'il est dit que le Fils est tout-puissant comme le Père. 3° Que le Fils est éternel; et tout cela est encore vrai du Saint-Esprit, qu'il nomme expressément Dieu, disant dans un passage déjà cité, *et Pater Deus*, *et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus*, *et Deus unusquisque*. 4° Que malgré l'unité de substance, ils sont cependant différens quant à la personne.

Il est impossible de ne pas reconnaître que la lutte dans laquelle les défenseurs de la doctrine primitive du christianisme se trouvaient engagés, contribuait à développer en eux une bien plus grande habileté dans la discussion et beaucoup plus de clarté dans leurs conceptions. Ce que Justin appelle lumière de la lumière devient, chez Tertullien, unité de substance. Et comme il réfute l'objection que Praxéas tirait de l'ancien Testament, « il n'y a pas d'autre Dieu que moi, » bien mieux que Justin discutant avec Tryphon qui opposait le même argument à son assertion, que le Fils était vraiment Dieu. Tryphon disait : « Il est écrit : « Je ne donne-« rai à aucun autre ma puissance ; » sur quoi Justin cite des passages pour prouver que Dieu a pourtant donné sa puissance à Jésus-Christ, et conclut ainsi : « Vous voyez, mes amis, que Dieu a déclaré lui-même qu'il donnerait sa puissance à celui qu'il a destiné pour être la lumière des peuples *et à*

*aucun autre*, en sorte que *Dieu ne se réserve en aucune façon la gloire pour lui seul* (Dialog. c. Tryph., chap. LXV). » De ce passage on pourrait conclure bien des choses singulièrement opposées aux vues de Justin. Tertullien dit, au contraire, qu'en parlant de Dieu on doit se figurer en même temps, le Fils et le Père, puisque les deux ne sont qu'une seule et même divinité.

Malgré tout cela il y a, même chez Tertullien, encore de bien grandes obscurités. Ses idées ne sont pas encore bien arrêtées, si je puis m'exprimer ainsi, et ses expressions ne sont pas toujours d'accord entre elles. Ainsi, pour bien établir la divinité de Jésus-Christ, il soutenait à Praxéas, comme Justin à Tryphon, que le Père ne pouvait point paraître, mais bien le Fils, *pro modulo derivationis*. Et pourtant il assurait d'ailleurs que le Fils est tout-puissant comme le Père, parce qu'il est Dieu de Dieu : assertion qui contredit nettement la précédente. Et ce qui rend cette expression d'autant plus extraordinaire, c'est qu'il dit qu'à cause de l'inséparable unité qui existe entre eux, le Père a paru aussi dans le Fils (chap. XIV). Que signifie donc ce *pro modulo derivationis*? A la vérité il dit (chap. XIV), au sujet des théophanies, attribuées au Fils de Dieu dans l'ancien Testament, que si elles n'étaient pas écrites, il ne faudrait pas les admettre non plus du Fils, parce qu'il est trop

puissant et trop sublime ; mais il ajoute : « Quant au Père, il ne faudrait pas les croire, «*quand même elles seraient écrites*. » Ce sont là des contradictions dans lesquelles Tertullien a été entraîné pour ne pas laisser de subterfuge à Praxéas. Quelques autres expressions que l'on a citées pour faire voir que Tertullien regardait le Fils comme inférieur au Père, n'ont été expliquées en ce sens que parce qu'on n'a pas bien considéré l'ensemble du discours. Je l'ai déjà fait remarquer au sujet du passage où Tertullien cite les paroles de Jésus-Christ : « Mon Père est plus grand que moi. » Les passages où il compare le Père au soleil et le Fils à ses rayons ont seulement pour but de prouver que les deux sont le même et pourtant différens. Car si l'on voulait insister sur le mot « rayons », et en déduire que le point de comparaison se trouve dans la grandeur, on pourrait dire aussi que Tertullien a fait le Fils plus grand que le Père, puisqu'il compare celui-ci à la racine et celui-là au tronc, celui-ci à la source et celui-là au fleuve.

Dans sa lutte avec les gnostiques, Tertullien acquit les notions les plus profondes et les plus belles sur l'incarnation du Fils de Dieu (1). Il lui

(1) Les passages différentiels principaux [illegible] Petau, dans Lumper, Hist. theol. t. VI, p. 388. Cf. Histoire Tertullien, p. 56.

donne pour principal but la rédemption des pécheurs et la communication d'une disposition et d'une vie divines. « Dieu vécut parmi les hommes, afin que l'homme pût apprendre à vivre comme Dieu ; Dieu se rendit l'égal des hommes, afin que l'homme devînt égal à Dieu ; Dieu fut trouvé petit, afin que l'homme pût devenir très grand(1). Un second but était encore de ramener toutes choses au commencement, afin que, de même que tout avait eu son origine en Jésus-Christ, tout eût aussi sa fin en lui(2). Les moyens par lesquels Jésus-Christ exécuta tout cela sont compris avec grandeur : ses travaux et ses souffrances concourent à cette fin (de Orat., ch. v ; de Monogam., ch. III ; adv. Marc., liv. III, ch. VIII). Du reste, Tertullien a clairement distingué l'âme humaine du corps humain, dans le Christ, et a soutenu positivement qu'il avait une âme intelligente.

Quant à saint Clément d'Alexandrie, c'est principalement l'erreur dans laquelle la nature hu-

(1) *Adv. Marc. lib. II, cap.* XXVII. *Cf. Petav. de Incarnat. lib. II, cap.* XI.

(2) *De Monogam. cap.* V. *Deum proposuisse in semetipso ad dispensationem adimpletionis temporum, ad caput, i. e. ad initium reciprocare universa in Christo, — et adeo in Christo, omnia revocantur ad initium.* Déjà Irénée exprime cette idée par le mot ἀνακεφαλαιοῦσθαι. Quant à ce mot et à sa signification, voyez le père Petau, *de Incarnat. lib. II, cap.* VII.

maine est si profondément plongée, par suite du péché, et dont l'homme ne peut se débarrasser, qui l'a conduit au Rédempteur : c'est principalement de ce point de vue qu'il part pour chercher à comprendre la divinité du Sauveur. C'est pourquoi il dit : « La profonde ignorance, causée par la vie perverse, a été écartée par *son* opération divine, opération par laquelle il nous a rendu ce qu'il y a de meilleur et de plus important, la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. C'est lui qui nous montre dans la vérité comment nous devons nous connaître, et qui révèle le Père de tous à qui il veut, et aussi pleinement que la nature humaine est en état de le comprendre. Car personne ne connaît le Fils que le Père, ni le Père que le Fils, et ceux à qui le Fils le révèle (Strom., liv. I, ch. XXVIII). » L'ignorance ayant pris racine dans le cœur pervers, il fallait que le maître fût celui qui sonde les cœurs, qui est sans péché et sur qui le péché est sans pouvoir (ἀναμαρτησια). « Puisque nous sommes des hommes dont la vie est entourée de profondes ténèbres, nous avons besoin d'un guide qui ne trompe point, qui soit sûr, qui ait la vue perçante et qui connaisse le fond des cœurs (Pædag., liv. I. ch. III). » Il est le maître éternel chez qui tous vont s'instruire et qui, par conséquent, est *parfait*. « Quand le maître est dans le ciel, comme dit l'Ecriture, tous ceux qui se trouvent sur la terre sont

nécessairement des disciples..... car voici ce qui en est : La perfection est la propriété du Seigneur qui enseigne toujours ; mais comme nous devons avouer que nous sommes des enfans et des mineurs, il nous convient de toujours apprendre. » Comme il est le maître éternel du genre humain, toute vérité, en quelque lieu qu'elle se trouve, est un don de lui ; mais elle a toujours été mêlée de fragilité et d'erreur que les hommes y ont apportées : à la fin pourtant parut *la vérité même, la vérité intrinsèque*, le Fils de Dieu. « Ce n'est pas de la même manière que l'on parle de la vérité *et que la vérité s'explique elle-même* ; l'ombre n'est pas la même chose *que l'objet lui-même* (Strom., liv. I, chap. VII). » « De là la puissance de la doctrine chrétienne : La vérité grecque est différente de la nôtre, quoiqu'elle porte le même nom, n'ayant pas la même plénitude de conviction, un aussi grand pouvoir de persuasion, ni enfin la puissance divine ; car nous sommes des théologiens instruits dans la science vraiment sainte du Fils de Dieu ; c'est pour cela qu'elle remue les âmes d'une manière si différente (l. c. liv. I, chap. XX). » Mais la parole extérieure ne porte pas seule ces fruits. Saint Clément devait aller plus loin, puisqu'il cherchait la cause de l'erreur dans le péché. D'après cela, Jésus-Christ lui-même, comme modèle moral, ne pouvait pas lui suffire ; il le présente d'ail-

leurs souvent sous cet aspect, et notamment dans les termes plus sublimes (Pædag., liv. II, chap. III). Jésus est devenu en outre une victime incompréhensible, inexplicable ; par sa mort sur la croix il a vaincu la mort (Strom., liv. IV, n° 10, 13. Cohort. ad Gent., fol. 83, 84, 86) (1). Mais Clément n'a pas positivement expliqué comment la mort de Jésus-Christ avait eu une si grande puissance : cela restait comme un secret renfermé au fond de son cœur, et il en sentait seulement les effets. Mais par Jésus-Christ nous avons obtenu l'envoi du Saint-Esprit, par qui l'homme est exhaussé, par qui lui est dévoilé ce que ses sens n'auraient pu comprendre, qui le conduit aux saintes dispositions, et de là à la connaissance de la vérité (Strom., liv. VI, n° 18 ; liv. V, n° 13) : c'est pourquoi le Seigneur est notre force (Strom., liv. IV, n° 7).

Il rassemble donc ainsi tous les bienfaits de Jésus-Christ. « Or, le Logos étant descendu lui-même du ciel vers nous, il me semble que nous ne devrions pas, poussés par un faux zèle, aller chercher la sagesse des hommes à Athènes, dans le reste de la Grèce, en Ionie. Car ayant pour maître celui qui

(1) *Quis dives salv. cap.* VII. Saint Clément explique ce qu'il entend par là : « La mort est de ne pas le connaître ; sa connaissance, la communion avec lui, son amour et la ressemblance que nous acquérons avec lui, cela seul est la vie. »

accomplit tant de saintes fonctions par sa nouvelle création, sa rédemption, son amour pour les hommes, sa législation, sa prophétie et sa doctrine, ce maître nous enseigne tout, et tous les lieux (où Jésus-Christ est prêché) sont déjà devenus, par le Logos, *Athènes et la Grèce*, c'est-à-dire, pleins de sagesse et de vérité (Protrept., fol, 51). Il faut surtout remarquer un passage dans l'écrit sur le salut du Riche. Il fait parler ainsi le Sauveur : « Je t'ai régénéré, toi qui, par le monde, étais né pour la mort. Je t'ai rendu libre, je t'ai guéri, j'ai payé ta rançon. Je te fais voir la face du bon Père. Les morts enterreront leurs morts; mais toi, suis-moi : je te conduirai à la jouissance de biens ineffables, éternels, qu'aucun œil n'a jamais contemplés, etc. Je suis celui qui te nourrit; je me donne moi-même pour te servir de pain : aucun de ceux qui en goûteront ne goûtera la mort; je me donne tous les jours comme breuvage d'immortalité. Moi, le maître de la sagesse céleste, j'ai combattu pour toi jusqu'à la mort, j'ai effacé la mort, que tu devais payer pour tes péchés et ton incrédulité (chap. XXIII). »

De cette manière de comprendre la rédemption on prévoit déjà avec quelle force saint Clément devait s'exprimer sur la vraie divinité de Jésus-Christ. Il est donc la lumière primitive (το αρχετυπον φως), le véridique (γνησιος), le Fils de Dieu, le

créateur du monde (ᾧ τα παντα δημιουργηται) qui *est* dans celui qui *est* (ὁ ἐν τῳ ὀντι ὢν), il est le Dieu vivant (πιστευσον θεῳ ζωντι), le Dieu de tous les hommes (παντων ἀνθρωπων θεος). En conséquence, il rattache encore de la manière suivante l'œuvre de la Rédemption à la dignité divine du Rédempteur. « Le Logos qui, depuis le commencement du monde, a donné la vie comme créateur du monde, nous a procuré, en paraissant comme notre maître, la faculté de vivre saintement, afin que plus tard, comme Dieu, il pût nous accorder la vie éternelle (Protrept., fol. 78).» Est *égal* au Père (τῳ δεσποτῃ των ὁλων ἐξισωθεις) (Protrept., fol. 86).» Dans la rédemption il est Homme-Dieu (θεος ἐν ἀνθρωπου σχηματι) (Pædag., liv. I, chap. II). Il est toujours, partout, omniscient, illimité; l'armée des anges lui est soumise : il est tout-puissant, il est éternel; il est le principe qui n'a pas eu de commencement (ἀρχη ἀναρχος), le Dieu Saint (ὁ δε ἡμετερος παιδαγωγος ἁγιος θεος, Ιησους), le parfait né du parfait (τον λογον τελειον ἐκ τελειου φυοντα του πατρος) (Strom., liv. VII, n° 1, 2; Pædag., liv. I, chap. VI, VII).

En terminant son livre du Pédagogue, il exhorte à louer « Celui qui est un, Père et Fils, le Fils et le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, Celui qui est absolument un, en qui et par qui tout est, de qui nous sommes membres, dont la gloire est l'éternité, le Tout bon, le Tout beau, le Tout sage, le

Tout juste, à qui le royaume appartient aujourd'hui et à toute éternité.» Tout cela se rapporte également au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont donc un seul Dieu égal en tout. Quant au Père et au Fils en particulier, il est dit encore autre part : « Les deux sont un, c'est-à-dire, la Divinité » (ἓν γαρ ἀμφω, ὁ θεος) (Pædag., liv. I, chap. v) (1).

Quand on voit saint Clément rendre à la divinité de Jésus-Christ de si éclatans témoignages, ce ne peut être qu'une vaine et ridicule chicane d'aller chercher un petit nombre de passages dans lesquels il ne se serait point exprimé d'une façon tout-à-fait conforme aux règles de l'Ecole. Je ne les réunirai pas ici, car ils sont absolument sans importance, et beaucoup de personnes s'en sont déjà occupées (2). Mais ce qui me paraît plus intéressant, c'est d'en rechercher la cause; car quoique j'aie déjà eu occasion de l'indiquer en parlant d'autres Pères de l'Eglise, il y en a pourtant une chez celui-ci qui lui est particulière. Philon avait dit, en parlant de la divinité, qu'elle ne portait aucun titre, et que l'on ne pouvait pas dire d'elle autre chose,

(1) On voit par là combien la remarque de Fellus et de Segaar, d'après laquelle la doxologie qui se trouve dans *quis dives salv. ab cap.* XLII serait une interpolation, est peu juste.

(2) Le père Petau *(de Trinit. lib. I, cap.* IV) peut être consulté en place de tous les autres.

sinon qu'elle est. Ce mysticisme tout platonique passa aux gnostiques et devint une de leurs erreurs les plus essentielles, les plus dangereuses. Mais les Pères de l'Eglise eux-mêmes ne purent pas s'en défendre complètement, et il s'introduisit souvent, malgré eux, dans leurs écrits. Nous la retrouvons chez saint Clément, sous la forme suivante. En parlant du Logos comme créateur du monde, il lui applique, comme de raison, les titres de tout-puissant, d'omniscient, d'éternel, d'immense. Mais tous ces titres lui conviennent précisément, par rapport à ce monde, qui est son ouvrage et en opposition à tout ce qui est fini. Le Logos peut donc être désigné par des titres; mais ces titres ne désignent pas le Dieu suprême, dont la propriété est précisément de ne pouvoir être désignée par aucun titre. Si saint Clément n'avait pas été plus loin que cela, son Christ serait devenu tout simplement le démiourgos des gnostiques; mais comme un cœur chrétien avait besoin d'un Rédempteur, qui devait être bien plus encore que tous ces titres n'indiquaient, et comme l'Eglise chrétienne catholique identifiait le Créateur avec le Rédempteur, Jésus-Christ devint pour lui le saint, l'ἀναμαρτητος (Pædag., liv. I, chap. II), le miséricordieux. Mais ce sont encore là des épithètes: un Dieu fait ainsi, est encore humain; le Dieu suprême sort bien plus encore de l'école de Platon; il faut qu'il n'ait

rien de commun avec l'homme; ce n'est qu'alors que l'esprit humain se trouve satisfait. Ce dieu philosophique, comme Tertullien l'appelle, se mêlait involontairement çà et là aux discours de saint Clément. C'est lui qui a dicté le passage suivant qui n'a aucun sens et qui, indépendamment de beaucoup d'autres passages de saint Clément, se contredit encore complètement lui-même : « La nature du Fils est la plus parfaite, la plus sainte, la plus souveraine, la plus auguste, la plus excellente, la meilleure, celle qui *approche le plus* de celui qui seul est tout puissant (1). Comment peut-on s'exprimer ainsi en pleine connaissance de cause? La nature la plus sainte, la plus parfaite, n'est-elle pas celle de Dieu? se borne-t-elle à en approcher? le Fils qui porte ces titres n'est-il pas en tout égal au Père? On voit qu'un pareil discours n'était possible que quand ce dieu des philosophes exerçait encore à quelques égards sa ténébreuse autorité. La vie tout entière de saint Clément appartenait à l'Eglise ; il savait que l'Eglise ne pouvait être satisfaite, ne pouvait se croire réellement sauvée et se comprendre elle-

(1) *Strom. lib. VII, cap.* i. Τελειοτατη, και ἁγιωτατη, και κυριωτατη, και ἡγεμονικωτατη, και βασιλικωτατη, και ἐνεργετικωτατη ἡ υἱου φυσις, ἡ τῳ μονῳ παντοκρατορι προσιχιστατη. Le père Petau et plus tard Schleiermacher ont cité ce passage comme très imparfait.

même, que quand le fidèle serait complètement uni à Dieu. C'est pour cela que, dans les passages cités plus haut, il exprime les sentimens de cette Eglise en disant que le Fils de Dieu, le Rédempteur est égal au Père, est un avec lui, parfait né du parfait; mais par cela même nous reconnaissons d'autant mieux la contradiction de ce dernier passage. Nous voyons qu'à cette définition se sont mêlées des parties tout-à-fait hétérogènes, des élémens incompatibles, que l'auteur, dans la conscience intime de sa vie chrétienne, devait abhorrer; mais cela nous fait voir aussi qu'une connaissance parfaitement claire, bien nettement conçue dans toutes ses parties, des rapports du Fils au Père, ne lui avait pas été accordée. C'est ainsi que je crois devoir expliquer ce passage, et je suis bien loin d'admettre, comme le père Petau, que saint Clément n'ait pas eu la véritable foi : je l'attribue, au contraire, comme on vient de le voir, à l'influence qu'exerçait sur lui, à son insu, une philosophie étrangère. Saint Clément appelle le Fils, le Parfait; il a prononcé son propre arrêt quand il a dit (*Quis dives salv.* n° 10) : « Qui est plus parfait que le Parfait? » Si c'était en effet là un de ses principes, on voit bien que le passage en question n'exprime pas sa croyance. Mais même dans les parties les plus obscures de saint Clément, la croyance de l'Eglise brille avec éclat. Cela est d'autant plus remarqua-

ble que saint Clément dit lui-même qu'il avait reçu sa croyance chrétienne d'hommes qui vivaient épars dans toutes les parties de l'Eglise. Il avait eu pour maîtres un Egyptien, un Syrien, un chrétien de la Palestine et un Assyrien. Mais Clément florissait l'an 200; son éducation doit remonter à l'an 180. A quelle époque devait donc remonter celle de ses maîtres?

Quand Photius dit que saint Clément, dans son livre des Hypotyposes, qui a été perdu, avance beaucoup d'erreurs au sujet de la divinité de Jésus-Christ, il ne mérite aucune confiance. Photius n'approuvait pas non plus saint Clément de Rome ni plusieurs autres. Dogmaticien roide et étroit, il était tout enveloppé de ses formules, et ne savait pas retrouver l'identité des sens dans la divinité des expressions : avec cela, il paraît s'être caché sous une sévère orthodoxie et l'avoir fait ressortir avec intention partout, afin de pouvoir se montrer d'autant plus coupable sous d'autres rapports. Comment peut-on croire, sur ce point, à la justesse du jugement d'un homme qui accusait l'Eglise latine d'hérésie, parce qu'elle se sert, pour la communion, de pain azyme? On devrait bien renoncer à de pareilles accusations contre saint Clément. Passons maintenant à Origène.

Bellarmin a remarqué avec beaucoup de raison que l'on pouvait juger par saint Clément de son

disciple Origène. Le premier ayant fidèlement reproduit le dogme de l'Église, on peut s'attendre à le retrouver dans le second, et l'évêque Huet a nié avec une grande partialité la justesse de cette conclusion : il faut convenir d'ailleurs qu'il ne s'est pas montré exempt de prévention dans la manière dont il a exposé la doctrine d'Origène sur le dogme de la Trinité. En revanche, le bénédictin dom Prudent Maran, ce modèle d'un savant véritable et circonspect, a bien compris Origène et a donné l'explication la plus complète de sa doctrine de la Trinité.

Hélas ! pourquoi est-il jamais entré dans l'esprit de Rufin de corriger Origène ? Non seulement il a irrité davantage par là saint Jérôme, mais encore il a fourni aux critiques modernes l'occasion d'exercer leur imagination, en se livrant aux soupçons les plus exagérés sur les écarts d'Origène. Quant à saint Jérôme, il s'est montré on ne saurait plus injuste envers ce grand homme. Il n'a cité que quelques passages isolés, et a même souvent donné à ceux-là une interprétation que son antipathie pour Origène pouvait seule lui avoir inspirée ; plus d'une fois il fonde ses reproches uniquement sur des conclusions qu'il tire lui-même ; mais où il a eu le plus grand tort, c'est d'avoir rangé Origène parmi les Ariens, parce qu'il se rencontre parfois avec eux dans les expressions. Mais chez Origène

le fond est pur et bon, si l'écorce ne se présente pas toujours sans de légères taches; chez les Ariens, au contraire, c'est le cœur du fruit qui est corrompu. Quand on lit les écrits d'Origène, on sent comme un souffle de l'esprit divin, on est comme entraîné par une puissance mystérieuse vers le Sauveur, vers le Conciliateur entre Dieu et les hommes, vers l'Homme-Dieu; et ce sentiment doit avoir plus de prix à nos yeux que certains passages isolés, dans lesquels perce la faiblesse humaine, qui ne savait pas se rendre maîtresse du mystère qui remplissait son cœur et faisait sa félicité. Mais saint Jérôme aussi est excusable; car de son temps, au milieu de la grande confusion et de la fermentation qui régnait partout, il ne fut donné qu'à peu de personnes, au nombre desquelles on compte Athanase, qui défendit Origène, de voir le fond des choses et de ne pas juger strictement tout le monde d'après la lettre du symbole de Nicée.

Origène fut le premier qui réduisit la doctrine chrétienne à une sorte de système. Il consacre en conséquence, dans son Periarchon, un article spécial à Jésus-Christ; toutefois il s'y borne, à peu près, à expliquer les noms que l'on donna au Christ, et c'est en suivant ce fil, auquel il se tient attaché, qu'il développe ce qui regarde la personne du Christ. On retrouve la même marche dans le

toute vérité; à moins que l'on ne soutienne qu'il y a quelque chose de plus vrai que la vérité. »

Le principe de la vie qui est appelé pur et qui est sans mélange de tout élément étranger, est le premier né de toute création. C'est en lui que puisent ceux qui ont part à Jésus-Christ et qui vivent de la vie véritable. Ceux qui étant hors d'elle croient vivre, n'ayant pas la véritable lumière, ne vivent pas de la vie véritable : c'est pour cela qu'il s'appelle la vie (n. XXVII, XXVIII).

En attendant nul ne pouvant être dans le Père et avec le Père que celui qui s'élève jusqu'à la divinité du Fils, par laquelle nous sommes exhaussés jusqu'à la félicité du Père, c'est pour cette raison que le Rédempteur s'appelle aussi la Porte (XXIX). Il s'appelle aussi le Christ et Roi. Dans le psaume 44, il est dit qu'il a aimé la justice et haï l'iniquité, et qu'à cause de cela il a mérité d'etre oint (de devenir le Christ). Ceci se rapporte à Jésus-Christ en tant qu'homme. L'onction désigne tantôt le prêtre, tantôt le roi. Or croyez-vous que le royaume du Fils de Dieu soit d'une nature périssable et ne soit pas né avec lui-même? Comment serait-il *devenu* roi, et cela seulement parce qu'il a aimé la justice, puisqu'il est la justice même? Par conséquent le nom de « Christ » se rapporte à sa nature humaine, d'après laquelle il est dit aussi

que son âme a été faite. Mais l'expression de roi dans le psaume 71, se rapporte à sa divinité. Dans ce psaume il est parlé d'un roi et du fils d'un roi à qui la justice est donnée. Le roi est le premier né de toutes les créatures, le fils du roi est l'homme qu'il a adopté et qui a été formé par lui à sa justice. Mais les deux sont devenus un. Le Sauveur a rendu les deux un. Car il avait donné en lui-même (en sa personne) l'exemple de ceux qui deviennent un. Je rapporte ceci aux hommes dont l'âme est unie au Saint-Esprit. Ainsi, comme dans la personne de Jésus-Christ la divinité est le roi et l'humanité le fils du roi, ainsi ceux-là sont les vrais disciples de Jésus-Christ, en qui il règne par son esprit (n. xxx).

Nous voyons, par ce passage, comment Origène a été amené à reconnaître dans Jésus-Christ une humanité parfaite; c'est-à-dire non seulement un corps, mais aussi une âme intelligente. Les prophéties de l'ancien Testament qui se rapportent à Jésus-Christ, ne lui convenaient, selon Origène, qu'en partie, c'est-à-dire seulement à sa nature humaine, dont la partie spirituelle est susceptible d'une formation à la justice, tandis qu'au contraire la nature divine du Sauveur, étant toujours la même, ne saurait être représentée comme une chose qui doit devenir ce qu'elle est. Il trouva cela en se conformant au texte sacré du Nouveau-

Testament où il est dit, en parlant de l'âme de Jésus-Christ, qu'elle devint triste, expression qu'Origène ne pouvait faire accorder avec la divinité du Sauveur. Enfin il y fut amené comme Irénée, parce qu'il croyait à une véritable union de la nature divine avec chaque chrétien, union qui avait eu son modèle dans celle de la divinité avec l'humanité, en Jésus-Christ. C'est donc sans fondement que l'on soutient que c'est uniquement par sa polémique avec Celse qu'Origène fut amené à reconnaître dans Jésus-Christ, non seulement un corps, mais une âme intelligente (1).

Ce n'est qu'à présent que nous serions en état de comprendre certain passage d'Origène dans son écrit contre Celse, où il dit comme Irénée : « Jésus et ses disciples voulaient que ceux qui s'approchaient de lui, ne crussent pas seulement à sa divinité et à ses miracles, comme s'il ne s'était point uni à la nature humaine, et qu'il n'eût point pris la chair humaine qui combat contre l'esprit. Car

(1) Munscher, t. II. Néandre Tertull., p. 392. Pour porter à ce sujet un jugement bien précis, il faut comparer *Comment. in Math. t. IV, fol.* 726—27; ainsi que la remarque pleine de finesse *Com. in ep. ad Rom. t. IV, fol.* 514, *ed. de la Rue.* Enfin il faut se rappeler que l'ouvrage *de Princip.* a été composé avant l'écrit contre Celse. Et avec combien de clarté il y soutient déjà la doctrine de l'union de la divinité avec une âme intelligente?

quant à ce qui regarde la puissance, descendue dans la nature humaine et dans les rapports humains, puissance qui a pris un corps humain et une âme humaine, ils voyaient que par la foi, pour le salut des fidèles, l'âme s'unissait à la divinité. Ils comprenaient qu'à partir de lui (du Rédempteur), les natures divine et humaine avaient commencé à s'unir, afin que la nature humaine, par son union avec la divine, devînt divine, non seulement en Jésus-Christ, mais en tous ceux qui, par la foi en Jésus, adoptaient la vie que Jésus avait enseignée: car c'est elle qui conduit à l'amitié de Dieu et à la communion avec Dieu» (*adv. Cels.*, l. III, n. 28).

Dans les numéros suivans du premier tome de son commentaire sur l'Evangile de saint Jean, Origène explique pourquoi Jésus-Christ est appelé la délivrance, la justice et la sainteté des chrétiens (I *Cor.*, I, 30). Mais comme il parle plus longuement et plus nettement sur ce sujet dans son commentaire sur l'Epître aux Romains, c'est de là que je tirerai ce qui me semblera se rapporter à mon sujet. Or il dit :

Que signifie ce texte : « Dieu a proposé Jésus-Christ pour être la victime de propitiation par la foi en son sang (*Rom.*, III, 25)? » Il signifie la même chose que celui-ci : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (Ev. saint Jean, I, 29). » Il donne à tous, par l'effusion de son sang,

la rémission des péchés commis : propitiation qui ne s'obtient néanmoins que par la foi (*in Ep. ad Rom.*, l. III, n. 8). Il est devenu la rançon (*redemptio*), s'étant livré lui-même aux ennemis ; il leur a donné son sang, dont ils étaient altérés (l. c., n. 7). Il est la justice, « parce que la foi de celui qui croit parfaitement en lui, lui est imputée comme justice. C'est donc avec grande raison que l'Apôtre dit, par rapport à la rémission des péchés, que la foi sera imputée à l'homme comme justice, bien qu'il n'ait point encore fait des œuvres de justice, et cela seulement parce que le pécheur croit à celui qui le justifie. Car le commencement de la justification de Dieu est la foi, qui met sa confiance dans le justificateur. Et cette foi est fondée dans la partie la plus intime de l'âme ; elle est comme une racine recevant la pluie, en sorte qu'étant fécondée par la loi, il en pousse des rameaux qui portent des fruits, et ces fruits sont les bonnes œuvres. La racine de la justice ne sort donc pas des œuvres, mais de la racine de la justice sortent les fruits des œuvres, c'est-à-dire de cette racine de justice par laquelle Dieu accepte la justice sans œuvres (liv. IV, n. 1). » Il est évident par ce passage qu'Origène n'admet pas seulement une justice extérieure, mais que l'extérieure et l'intérieure se confondent. Il regarde la foi à la justice en Jésus-Christ comme une sainte force, de laquelle les bonnes œuvres

poussent comme des bourgeons. Dans ce qui suit immédiatement il dit encore qu'à la place du mal arrive une disposition sainte qui, peu à peu, efface toutes les traces du péché, et qu'après cela Dieu ne peut plus imputer de péché (1).

On ne saurait douter qu'Origène n'eût parfaitement saisi la nature de la πιστις de saint Paul. Il doit donc paraître d'autant plus extraordinaire qu'on ait pu l'accuser d'avoir admis une rédemption extérieure de Satan. Dans tous ses écrits l'esclavage du péché et l'esclavage de Satan sont pris dans le même sens, et rien, certes, ne saurait être plus biblique, ni plus essentiellement vrai (2). La délivrance du péché est donc en même temps la délivrance du pouvoir de Satan. Mais comment Origène a-t-il compris que la mort du Sauveur devait avoir une si grande puissance? De même que saint Clément, il appelle très souvent la mort de Jésus-Christ le mystère de la foi chrétienne. Mais il y a aussi quelques passages dans lesquels

(1) *Ubi vero jam ad perfectum venerit, ita ut omnis de ea malitiæ radix amputetur, eo usque, ut nullum in ea vestigium inveniri possit nequitiæ, ibi jam summa perfectæ beatitudinis promittitur, cum nullum possit dominus imputare peccatum.*

(2) L. I. l. III, n. 8, il dit : *Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato tamquam bello superata.*

il s'efforce d'éclaircir ce mystère. De ce nombre est celui où il explique pourquoi dans Isaïe Jésus-Christ est appelé la *flèche élue*. Il dit : « Celui qui voit combien il y a de personnes blessées par l'amour divin comprendra que le trait qui a blessé tant d'âmes de l'amour de Dieu, ne peut être que celui qui a dit : Il a fait de moi une flèche élue. » Il veut dire par là que l'amour que Dieu a témoigné en livrant son Fils, blesse les cœurs et y fait naître un amour réciproque (tom. I *in Johan.*, n. XXXVI). On peut voir à ce sujet le texte *in Ep. ad Rom.*, l. IV, n. 12. « Je ne sais pas, dit-il plus loin, comment on peut prétendre avec raison d'une personne qu'elle a été réconciliée avec Dieu par le sang de Jésus-Christ, quand elle reste dans les œuvres que Dieu hait. Comment peut-il être réconcilié, celui qui continue à agir hostilement ? Saint Paul dit donc avec raison de lui et de ceux qui lui ressemblent : « Comme nous étions ennemis, nous « avons été réconciliés par la mort de son Fils. » Car il serait bien honteux, qu'après avoir obtenu une semblable réconciliation, après que l'inimitié entre Dieu et les hommes a cessé, non pas par la parole d'un pécheur, mais par le sang d'un médiateur, que nous retombassions dans l'inimitié et que nous fissions ce que déteste celui avec qui nous n'avons été réconciliés que par l'effusion d'un sang sacré. » Ici Origène trouve la source de notre

reconnaissance dans la mort du Sauveur, qui doit préserver l'homme du péché. Et vers la fin du quatrième livre, la mort de Jésus-Christ est aussi à ses yeux l'emblême du combat contre le péché jusqu'à la mort. Mais l'influence immédiate, mystérieuse, dynamique en quelque sorte, du Sauveur sur les hommes, revient toujours. Ainsi on lit dans le premier tome de son commentaire sur saint Jean : « Comment Jésus-Christ aurait-il pu être notre avocat (I saint Jean, II, I) et notre médiateur sans la puissance de Dieu, qui anéantit notre faiblesse, qui se répand dans l'âme du fidèle réconciliée par Jésus, car il était avant *elle* (la faiblesse humaine), puisqu'il est par lui-même la force de Dieu (αὐτοδυναμις του Θεου). Par lui on peut dire : « Je puis tout en celui qui me fortifie, en Jésus-Christ (n. 38). »

Après cela on comprendra bien comment et pourquoi Origène croyait que Jésus-Christ était devenu notre Rédempteur. C'est pour l'amour de lui que nos péchés nous sont pardonnés : cela seul est déjà fait pour nous exciter au bien, à nous engager à la vertu par amour et par reconnaissance. Cette disposition est soutenue par la considération qu'il est devenu notre exemple moral et notre maître; mais le progrès vers la perfection et la vigueur dans l'action viennent de la force divine qui découle de lui et qui nous a été méritée par lui

(δι' αὐτου διακονουμενης); de sorte que c'est par cette force, qui s'unit à l'âme libre de l'homme, comme la divinité s'est unie à l'humanité dans le Rédempteur, que nous agissons divinement et devenons parfaitement un avec Dieu et bienheureux en lui. Or, si l'on examine tout cela équitablement et sérieusement, comme il convient, quel jugement portera-t-on sur ce qu'Origène croyait du Rédempteur, quand on ne devrait considérer que ce qu'il dit de Jésus-Christ en sa qualité de médiateur?

Tâchons maintenant de définir plus particulièrement ce qu'Origène pensait de la nature divine du Sauveur. Il ne saurait être question de rechercher des passages isolés, dans lesquels Origène dit que Jésus-Christ est Dieu, ces passages se retrouvant partout; mais il s'agit de se rendre compte de ce qu'il entendait en disant que Jésus-Christ est Dieu. Les premiers passages suffisent amplement pour fixer la doctrine de l'Eglise; le second point est nécessaire à vérifier pour reconnaître l'opinion individuelle d'Origène. D'abord Origène donne à Jésus-Christ les titres divins. Il prouve par le chap. XVI, v. 8, de saint Matthieu l'omniscience de Jésus-Christ; d'où s'ensuit, ajoute-t-il, que la divinité de Jésus-Christ peut être démontrée par l'Evangile de saint Matthieu, ce que certaines personnes ont nié (t. XII, n. 6, *in Matth.*). Toutefois il dit (t. I, *in Joh.*, n. 6) que personne n'a ex-

primé la divinité de Jésus-Christ aussi clairement que saint Jean : Οὐδεις γαρ ἀκρατως ἐφανερωσεν αὐτου την θεοτητα, ὡς Ιωαννες παραστησας αὐτον λεγοντα · ἐγω ειμι το φως του κοσμου. Εγω ειμι ἡ ὁδος, και ἡ ἀληθεια, και ἡ ζωη κ. τ. λ. Jésus-Christ nous est montré comme la sagesse, la justice, la vérité même αὐτοσοφια, αὐτοαληθειᾳ, αὐτοδικαιοσυνη (t. XIV, n. 7, *in Matth. contra Cels.*, liv. V, n. 64). Il est le *Logos* divin même, αὐτολογος, et quiconque a de l'intelligence n'a qu'une part de la sienne (t. II, *in Joh.*, n. 3). Il est de la substance du Père, comme le rayon l'est du soleil (hom. IX, *in Jerem.*, n. 4). On retrouve cela en beaucoup d'autres endroits encore. Il a été engendré par le Père de toute éternité, et il n'y a eu aucun temps dans lequel le Fils n'ait pas été. Origène dit : « Il est écrit : « Tu es mon Fils, car je t'ai «engendré aujourd'hui ;» le mot aujourd'hui équivaut à toujours : car pour Dieu il n'y a point de soir et point de matin ; mais, si je puis m'exprimer ainsi, le temps qui comprend à la fois l'éternité passée et à venir est pour lui le jour d'aujourd'hui, dans lequel le Fils a été engendré. On ne peut donc trouver de commencement ni à cette génération, ni à ce jour (t. I, *in Joh.*, n. 32). » Saint Athanase a recueilli un passage, dans lequel Origène s'exprime ainsi : « S'il est l'image du Dieu invisible, il est aussi une image invisible. Je pourrais encore ajouter que, comme il est la res-

semblance du Père, il n'y a point de temps dans lequel il n'ait été (ὅτι οὐκ ἐστιν, ὅτε οὐκ ἦν) : car quand Dieu n'avait-il pas ce que saint Jean appelle la lumière, le resplendissement de sa puissance, et qui oserait fixer au Fils un commencement, comme s'il n'avait pas été auparavant? Dans quel temps l'image de l'essence ineffable du Père, le *Logos*, son empreinte, qui connaît le Père, n'existait-il pas? Celui qui pourrait prendre sur lui de dire : Il fut un temps où le Fils n'était pas, peut dire tout aussi bien : La Sagesse n'a pas toujours été, le *Logos* n'a pas toujours été, la vie n'a pas toujours été (*de Decretis Nic.*). » Dans la neuvième homélie sur Jérémie, n. 4, il dit : « Tant que la lumière produira son éclat, sera aussi engendré le resplendissement de la puissance de Dieu. Le Père *n'a donc point engendré* le Fils ; il ne l'a point produit au dehors par la génération, mais il l'engendre perpétuellement. » (Origène regardant Dieu comme éternel et inaltérable, ne pouvait point admettre qu'un acte de lui eût été passager ; il aurait cru par là le transporter dans le temps (1).)

(1) Voyez de la Rue *ad hunc loc. t. IV* de son édition, dans l'appendice fol. 134. Je sais que le père Petau (*Theolog. dogmat. de Trin., lib.* I, *cap.* IV) n'attache pas une grande importance à ce titre d'éternel, attendu qu'Origène a admis aussi une création éternelle. Schleiermacher est du même avis. Mais pourvu qu'on le veuille bien, il est aisé de recon-

En d'autres endroits Origène dit que tout ce qui est dans le Père est aussi dans le Fils : παντα γαρ ὁσα του θεου, τοιαυτα ἐν υἱῳ ἐστιν (Hom. VIII, *in Jerem.*, n. 2). De même (*adv. Cels.*, liv. VIII, n° 13) : «Ce que nous savons de Dieu convient aussi à celui qui a été engendré d'un tel Père.» C'est pour cela qu'il dit (tom. XII, *in Joh.*, n° 36), en parlant du Fils, que sa volonté est en tout pareille à la volonté du Père (ἀπαραλλακτον τ[illegible]ματος του πατρος), et c'est pour cela que le Fils [illegible] : « Moi et mon Père, nous sommes un, et [illegible]ne voit, voit mon Père.» Nous avons déjà re[illegible]qué que, selon Origène, la science du Fils est [illegible] si grande que celle du Père, puisqu'il est la v[illegible]té même. Mais quand Origène paraît soutenir [illegible]e le Fils n'est un avec le Père [illegible]*eulemen*[illegible]ar la volonté, cette supposition ne cont[illegible]eulement sa conviction que le Fils n'a point été engendré, étant engendré perpétuellement, et par conséquent toujours un avec le Père, mais encore celle qu'il vient d'exprimer, que par la volonté il entend la substance du Père.

naître la différence qu'Origène trouve entre l'éternité du Fils et celle de la création. Origène appelle le Fils ἀγεννητον ; ουτε γαρ τον ἀγεννητον και πασης γεννητης φυσεως πρωτοτοκον κατα ἀξιαν εἰδεναι τις δυναται, ὡς ὁ γεννησας αὐτον πατηρ (*adv. Cels.*, *lib.* VI, *cap.* XXIV). Plus bas Origène dit que les créatures ont un commencement, mais que le Fils n'en a pas (*de Princip.* II, IX). Cela est compris dans le mot ἀγεννητος.

Dom Prudent Maran a déjà démontré cela d'une manière victorieuse (1). Enfin Origène appelle le Fils « le vrai Dieu, » τον ἀληθινον θεον (Hom. II, *in* I *Reg.*), et celui qui est Dieu par sa *nature*. Pamphile cite du tome V du Commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Jean, que nous ne possédons plus en entier, les passages suivans : « Le Fils unique, notre Sauveur, qui seul est né du Père, est Fils de Dieu par nature, et non par adoption. » — « Notre Dieu est donc un ; il possède seul l'immortalité, et seul il habite la lumière inaccessible (I *Tim.*, VI, 16) ; il est seul vrai Dieu, afin que nous ne croyions pas que le nom de « vrai Dieu » puisse appartenir à plusieurs. Ceux qui reçoivent l'esprit de filiation dans lequel nous crions *Abba, Père*, sont certainement aussi des enfans de Dieu, mais non pas comme l'est le Fils unique, car le Fils unique est Fils par nature ; il l'est à jamais et inséparablement ; les autres n'ont reçu le pouvoir d'être faits fils de Dieu, que parce qu'ils ont reçu le Fils de Dieu en eux. Or, quoiqu'à la vérité ceux-ci ne soient pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu, ils ne sont pourtant pas nés de la même

(1) *De divinitate Christi, lib.* IV, *cap.* XV. Il insiste particulièrement sur le ταυτοτης του βουληματος (*adv. Cels.*, *lib.* VII, n. 12).

manière que le Fils unique. La différence est donc aussi grande entre le vrai Dieu et ceux à qui il a été dit : « J'ai dit que vous étiez des dieux, » qu'entre le vrai Fils et ceux à qui il est dit : « Vous êtes tous des fils du Très-Haut (*Opp.*, tom. IV, fol. 99). »

C'est donc ainsi que s'exprime Origène, et c'est ainsi qu'il a dû s'exprimer pour conserver l'accord entre sa foi à la divinité du Rédempteur et l'idée qu'il s'était faite de la Rédemption même. Mais il mérite surtout des éloges pour avoir établi la divinité du Sauveur sur la relation de sa personne avec l'œuvre de la Rédemption; car c'est pour cela qu'il dit que la divinité de Jésus-Christ paraît plus clairement chez saint Jean que partout ailleurs, parce que là il est appelé la lumière du monde, la voie, la vérité, et la vie et la porte.

Et malgré tout cela nous trouvons un assez grand nombre de passages, lesquels, s'ils ne contredisent pas les précédens, montrent cependant qu'Origène lui-même ne s'était pas encore formé une idée bien claire sur ce point. Je n'insiste pas sur ce qu'il appelle le Père αὐτοθεος et ὁ θεος, et le Fils simplement θεος. Car αὐτοθεος ne signifie nullement « Dieu suprême, » d'après la très fausse traduction de Munscher, mais présente seulement une opposition avec le Fils, pour faire entendre que le Fils a dans le Père la source de sa divinité, ou comme

le père Petau et dom Prudent Maran l'ont interprété, *Deus per se,* tandis que le Fils est *Deus de Deo.* Origène s'explique à cet égard si clairement qu'il est impossible de conserver le moindre doute; car, dans la crainte d'être mal compris, il consacre de longs développemens à prévenir toute équivoque (*in Joann.*, tom. II, § 3). On ne peut pas non plus accuser Origène d'avoir rapporté au Père seul le passage de saint Jean, XVII, 3, « à vous connaître vous qui êtes le seul Dieu véritable. » Il ne faut pas croire pour cela, comme le suppose le père Petau, que le Fils soit, d'après Origène, devenu Dieu, puisqu'en d'autres passages, déjà cités, il dit positivement que le Fils est vrai Dieu et Dieu par nature. Il place cet ἀληθινος θεος sur le même rang que αὐτοθεος et ὁ θεος, mais il l'oppose au θεος qui tire de celui-là sa divinité. Mais ce qu'il y a de plus absurde c'est de prétendre qu'Origène ait dit que le Fils ne voit point le Père et que le Saint-Esprit ne voit point le Fils, puisque le passage où il est censé dire cela ne se rapporte qu'à une vision avec des yeux corporels, et il est très naturel qu'Origène n'ait pas cru cela du Fils et du Saint-Esprit. Il dit positivement (tom. II, *in Joann.*, n° 2): «Le Logos est l'image primitive de plusieurs images; il est avec Dieu, il l'a été du commencement, et parce qu'il est avec Dieu, il reste éternellement Dieu, et il ne l'aurait pas été s'il n'était pas Dieu, et

il ne resterait pas Dieu s'il ne le restait pas *par la contemplation éternelle de la sublimité de son Père.* » Mais un reproche plus grave que l'on peut faire à Origène, c'est d'avoir appliqué au Père seul les paroles de Jésus-Christ : « Dieul seul est bon. » A la vérité, il voulait seulement dire par là que le Père est aussi la source de la bonté du Fils, qui est l'image de la bonté du Père (tom. XV, *in Matth.*, n° 10). Και ὁ Ξωτηρ δε, ὡς ἐστιν εἰκων του θεου του ἀορατου, ούτως και της ἀγαθοτητος αὑτου εἰκων. D'ailleurs il ajoute : Le Rédempteur étant l'image de la bonté de Dieu lui-même, surpasse en bonté ceux qui sont au-dessous de lui, plus qu'il n'est surpassé lui-même par Dieu de qui il a dit : Mon Père qui m'a envoyé « est plus grand que moi. » Mais puisque Origène dit ici qu'il y a une plus grande différence entre le Fils et les bonnes créatures qu'entre le Père et le Fils, il admet toutefois une différence de bonté entre eux, et paraît en conséquence refuser au Fils la bonté absolue. On voit par là comment il arrivait par fois à Origène de dire des choses auxquelles il n'avait pas réfléchi. Il appelle le Fils la vérité même, la sagesse même, la justice même, la puissance même, etc., et il oublie qu'il est impossible d'accorder toutes ces qualités à celui à qui l'on refuse la bonté absolue. Comment Origène pouvait-il oublier qu'il avait soutenu, entre le Père et le Fils, une ταυτοτητα του βουληματος

et un βουλημα ἐν ἀπαραλλακτον, et qu'il avait dit que la volonté tout entière de l'un était dans l'autre (tom. XII, *in Joann.*, n° 36)? Puisque Origène donnait au Fils la sagesse et la justice absolue, quoiqu'il tînt l'une et l'autre de son Père, il ne pouvait faire autrement que de lui accorder aussi la bonté absolue, sans se laisser arrêter par la considération qu'il recevait sa bonté du Père. Il paraît, dans cette occasion, s'être laissé entraîner par quelques passages de la Bible à porter des jugemens en contradiction avec l'idée fondamentale qu'il s'était faite de Jésus-Christ (1). C'est par cette même raison que l'on trouve aussi quelques endroits où il paraît douter si le Fils connaît parfaitement le Père, et si sa science est aussi grande que celle de son Père, tandis qu'en d'autres il soutient l'égalité de science entre eux et dit que le Fils comprend toute la majesté du Père (tom. XXXII, *in Joann.*, n° 18) (2).

(1) Voyez pourtant Dom Prudent Maran, *de divinitate Christi, lib.* IV, *cap.* XVI, *n.* 1. Tout se réduit à ce que le Fils n'est pas αὐτο το ἀγαθον, parce qu'il n'est pas αὐτοθεος. On trouve une idée analogue dans saint Clément d'Alexandrie, *quis dives*, n. 6.

(2) Huet (*Origen. lib.* 1, *n.* 26) blâme aussi l'expression σπασαντα της θεοτητος εἰς ἑαυτον, à cause du génitif, et Schleiermacher fait, après lui, la même remarque. Mais Origène pouvait-il donc dire την θεοτητα του πατρος? En ce cas on lui aurait reproché d'avoir dit que le Fils avait absorbé le Père,

Quant au Saint-Esprit, Origène enseigne que les qualités divines sont en lui comme dans le Fils (tom. XIII, *in Joann.*, n° 36; tom. XII, *in Matth.*, n° 20). Dans le premier passage il dit que la volonté tout entière du Père est dans le Saint-Esprit, comme dans le Fils; dans le second il compare le Père, le Fils et le Saint-Esprit à trois jours existant éternellement à côté l'un de l'autre. En général, il représente très souvent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme une unité indivisible qui demeure dans les fidèles (Hom. VIII, *in Jerem.*, n. 1); et il se sert de l'expression très large de τριας ἀρχικη, τριας προσκυνητη, la Trinité régnante, la Trinité adorable : il accorde d'après cela, comme dom Prudent Maran le remarque avec raison, un royaume et une dignité adorable aux trois personnes divines. Mais le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et c'est cela qui explique pourquoi il dit quelquefois que le Saint-Esprit est inférieur au Fils, de même qu'il représente le Fils comme inférieur au Père, parce

et de quelque manière qu'il se fût exprimé, on aurait toujours trouvé quelque chose à redire. Mais quand Schleiermacher prétend qu'Origène nous offre l'espérance de devenir enfans de Dieu comme l'est le Fils, c'est-à-dire par le διὰ της θεοτητος του πατρος, il oublie tout-à-fait que nous devenons enfans de Dieu κατα χαριν, par le Fils, tandis qu'il l'est, lui, par sa nature, ou ἀρχηθεν υιος, comme le dit Origène (*tom.* II, *in Joan.*, *n.* 6).

que celui-ci est son principe, et dans aucun autre sens.

Il ne me reste plus qu'un seul Père à citer, c'est Denys d'Alexandrie, et je dois rappeler ici le très important développement auquel il donna lieu dans la doctrine de la Trinité. Voici en quoi ce développement consiste. Jusqu'à lui on avait désigné la manière dont le Fils procède du Père, alternativement par les mots ποιειν, γεννᾷν et γινεσθαι, mais plus souvent par celui de γεννᾷν : c'est ainsi que dans Tertullien on lit tour à tour les termes de *condere* et de *generare*. Ainsi encore Justin (*Dialog. cum Triph.*, n° 64) dit : του θεου και αὑτον τουτον ποιησαντος, en parlant de Jésus-Christ. Par contre au n° 62, προ παντων των ποιηματων τουτ' αὑτου και γεννημα ὑπο του θεου γεγεννητο. Chez Origène il est quelquefois douteux s'il a dit du Fils γενητος ou γεννητος, car saint Jérôme traduit *factus*, et Rufin *natus* (1). Quoi qu'il en soit, il se sert, en parlant du Fils, du mot θεοποιουμενος (tom. II, *in Joann.*, n° 2). Mais l'expression ποιειν avait un sens très étendu ; on l'employait à l'égard d'artistes qui travaillaient une matière en hors d'eux, des hommes

(1) Voyez sur ces mots γενητος et γεννητος et sur leur différence, Huet, *Origen. lib.* II, *quæst.* II, *n.* 23. Le père Petau (*de Trinit. lib.* V, *cap.* 1) s'est encore davantage étendu sur leur distinction.

qui procréaient des enfans ( ποιεισθαι, παιδοποιεσθαι ), des philosophes et des poètes qui produisaient des ouvrages : de là les mots ποιημα et ποιητης, dans un sens plus restreint. Dans le langage de l'Eglise on dit ποιειν et κτιζειν pour la création du monde tiré du néant. Chaque partie distincte de la création est aussi ποιημα et κτισμα. Le sens du mot ποιημα était donc fort vague, mais on pouvait l'employer dans un sens qui s'accordait parfaitement à celui de γεννᾶν, comme lorsque l'ouvrage d'un poète s'appelait ποιημα.

Or de cette incertitude même qui règne dans le sens du mot ποιημα, il résulte que quand on l'emploie pour désigner comment le Fils a procédé du Père, on ne fait pas sentir parfaitement la différence entre cette procession du Fils et la création du monde par Dieu, bien que le sentiment de Justin, d'Athénagore, d'Irénée et d'Origène sur ce point soit bien déterminé. Mais cette différence une fois saisie, rien ne manquait plus au développement net et complet du dogme de la Trinité. Or Denis d'Alexandrie, en combattant l'opinion de Sabellius sur le Fils, se sert de l'expression qu'il était un ποιημα du Père. Il voulait montrer par là bien clairement que le Fils ne pouvait pas être le Père, et il ajoute même qu'il est aussi différent du Père que le vigneron l'est du cep de vigne ; expression bien malheureusement

choisie par Denis pour exprimer sa pensée ; car, ainsi que nous allons le voir, il voulait dire toute autre chose que ce que ses paroles exprimaient. Il fut accusé, à cause de cette expression, auprès du pape, et la manière dont il se défendit prouve admirablement pour lui comme pour les écrivains qui l'avaient précédé, qu'il ne leur manquait, pour que le Fils se montrât dans leurs écrits avec tout l'éclat de sa dignité, que la clarté de la conception et par suite un peu plus de netteté dans l'expression, mais rien de ce qui touche à l'intégrité de la foi. Ainsi saint Denis se trouvant à Rome, écrivait en Egypte : « Je suis amené maintenant à parler contre ceux qui déchirent la sublime doctrine de l'Église de Dieu, qui la brisent en morceaux et la détruisent ; contre ceux qui partagent la monarchie en trois puissances, en trois substances séparées, en trois divinités. Car j'ai appris qu'il y a parmi nous quelques prédicateurs de la parole de Dieu qui maintiennent cette opinion. Ceux-ci sont diamétralement opposés à Sabellius (οἱ κατα διαμετρων, ὡς ἐπος ειπειν, ἀντικειται τῃ Σαβελλιου γνωμῃ); car ce dernier se trompe en disant que le Fils est le Père, et ceux-là prêchent en quelque sorte trois dieux, divisant comme ils le font la sainte unité en trois êtres complètement séparés. Mais le logos divin est nécessairement uni au Dieu de toutes choses, et le Saint-Esprit vit et de-

meure aussi en Dieu ; il faut donc absolument que l'on réunisse la sainte Trinité en un seul terme : je veux dire dans le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant. Il faut sévèrement blâmer ceux qui appellent le Fils ποιημα, et qui disent qu'il a été créé comme un être réellement créé (και γεγονεναι τον κυριον ὡς ἑν τι ὀντως γενομενων) ; attendu que l'Ecriture Sainte atteste qu'il a été engendré et non pas formé ou créé (των θειων λογιων γεννησιν αὑτῳ την ἁρμοττουσαν και πρεπουσαν ἀλλ' οὐχι πλασιν τινα και ποιησιν προσμαρτυρουντων). Car si le Fils est né, il faut qu'il y ait eu un temps où il n'était pas (ει γαρ γεγονεν ὁ υἱος, ἠν ὁτε οὐκ ἠν). Mais il a été de tout temps, puisqu'il est dans le Père, comme il le dit lui-même, et parce que Jésus-Christ est le Logos, la sagesse et la puissance. Car si le Fils était né, il faudrait qu'il y eût eu un temps où le Logos, cette sagesse et cette puissance de Dieu n'eussent pas été, ce qui est complètement absurde. Il ne faut donc pas séparer la sainte unité en trois divinités, mais croire au Père tout-puissant, à Jésus-Christ, son fils, et au Saint-Esprit, et croire le Logos uni au Dieu de l'univers, puisqu'il dit : Moi et le Père nous sommes un. C'est ainsi que l'on conserve à la fois les dogmes de la Trinité et de l'unité. » (*Athanas. de decret. Nic. n.* 26.)

Dans ce passage nous trouvons pour la première fois une distinction bien sentie entre la manière

dont le Fils procède de Dieu, et l'origine des êtres finis ; la première s'appelle génération, la seconde création, et cela parce que le Fils, rapport intérieur et nécessaire dans la divinité, est et demeure éternellement avec elle, tandis que les choses créées sont finies, et par conséquent (à quelques égards) fortuites. Dans cette discussion le mot ὁμοουσιος fut aussi pour la première fois employé, dans le sens de l'Église, contre Denis d'Alexandrie, afin de faire voir que le Fils n'est pas une créature ni un être séparé du Père.

Mais Denis d'Alexandrie écrivit au pape que quant à la comparaison du Fils et du Père au vigneron et au cep de vigne, il l'avait promptement abandonnée comme peu convenable, mais qu'il s'était arrêté davantage à des comparaisons mieux assorties. Le Fils est, dit-il, incontestablement de la même nature (ὁμοουσιος) que le Père ; à la vérité, il ne trouvait ce mot ni dans l'Ecriture ni dans les Pères de l'Église ; mais il le trouvait du reste entièrement conforme à l'explication qu'il avait donnée. Car il avait pris un exemple dans la génération humaine, où le générateur et l'engendré sont incontestablement de la même nature ; quoiqu'il remarque en même temps que les parens n'en sont pas moins différens de leurs enfans ; il s'était aussi servi de la comparaison d'une plante qui sort elle-même de sa racine ; la semence

ou la racine est de la même nature que la plante, et pourtant différente. Il avait encore employé l'image du ruisseau et de la source, qui sont à la fois un et distincts l'un de l'autre. Ses accusateurs, disait-il, n'avaient fait attention à rien de tout cela, et s'étaient arrêtés à un seul mot (*Athanas. de sent. Dionys. Alex. n.* 18).

Athanase rapporte même les passages suivans des ouvrages de Denis, dans son excellente défense de ce Père: « Ainsi nous *dilatons* l'inséparable unité pour en former une trinité, et nous *resserrons* de nouveau sans peine la trinité dans l'unité. » Οὕτω μεν ἡμεις εἰς τε την τριαδα την μοναδα πλατυνομεν ἀδιαιρετον, και την τριαδα παλιν ἀμειωτον εις την μοναδα συγκεφαλαιουμεθα (liv. I, n. 17). Plus loin : « Comme replendissement de la lumière éternelle, il (le Fils) existe certainement et éternellement. Car la lumière étant éternelle, il faut nécessairement aussi que son éclat le soit. La lumière se fait voir par son éclat, et il est dans la nature de la lumière d'éclairer. Quand le soleil paraît, il fait clair, il fait jour ; quand il ne fait ni l'un ni l'autre, il est impossible que le soleil paraisse. Si donc le soleil est éternel, le jour ne peut pas cesser. Supposez que le soleil commence, le jour commence aussi, et si le soleil cesse, le jour cessera. Mais, dans le sujet qui nous occupe, il n'en est pas ainsi ; car Dieu est une lumière éternelle qui n'a point com-

menoé et qui ne cessera point. L'éclat éternel est donc aussi sans commencement, et engendré de toute éternité en lui. Si le Père est éternel, le Fils aussi est éternel, la lumière de la lumière; car où est le générateur, là est aussi l'engendré. Mais le Fils seul est toujours avec le Père et rempli de celui qui est; et il est lui-même celui qui est, sorti du Père. » Μονος δε ὁ υἱος ἀει συνων τῳ πατρι, και του ὀντος πληρουμενος, και αὐτος ἐστιν ὡν εκ του πατρος (n. 15).

Voilà donc que nous avons suivi le dogme de la Trinité depuis les disciples des apôtres jusque vers la fin du troisième siècle, et nous pouvons maintenant bien soutenir que la *croyance* de l'Église a toujours été semblable à elle-même, quoiqu'elle se soit développée, quoique cette croyance se soit par degrés et toujours plus nettement dessinée dans les esprits. Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots des symboles. Je puis d'autant moins m'en dispenser, que ce qui touche à cette matière a été, dans ces derniers temps, fort défiguré, tandis qu'en outre l'explication que je vais donner ne pourra manquer de jeter un grand jour sur l'exposition qui précède, et en résumer l'ensemble en un seul tableau. Je ne recherche point à quelle époque ou de quelle manière le symbole, que nous appelons des Apôtres, a pris naissance. Je remarquerai seulement que l'explication de ceux qui le regardent comme une suite d'additions faites gra-

duellement à la formule du baptême, ne me satisfait pas. On a dit que quand le dogme du Père, créateur du monde, avait commencé à être attaqué par les gnostiques, on avait ajouté ce point à la formule du baptême; qu'il en était de même de ce qui avait rapport à la véritable naissance, à la Passion et à la mort de Jésus-Christ, quand ces points avaient été combattus par ces mêmes hérétiques, et ainsi de suite pour les autres. Mais le besoin de réunir en un abrégé succinct, les principaux dogmes de l'Evangile, a certainement été senti avant que ces hérétiques les eussent attaqués, et il y a tout lieu de croire que cela s'est fait pendant la vie des Apôtres eux-mêmes. Il n'en est pas moins avéré historiquement que ce *symbole des Apôtres* a reçu lui-même plus tard des additions, pour les motifs précédemment indiqués.

Ce symbole est rédigé en termes fort généraux, et en apparence avec beaucoup de vague. Quant à la divinité de Jésus-Christ, il dit tout simplement qu'il est le Fils unique du Père. Cela permet de penser bien des choses différentes, même contradictoires, et l'histoire nous apprend que cela a eu lieu en effet. Mais il ne s'ensuit pas pour cela que, dans l'Église primitive, c'est-à-dire catholique, on ait eu à cet égard des notions aussi vagues. Il est facile de prouver jusqu'à l'évidence, sans recourir

à l'Évangile, et par les Epîtres de Clément, de Barnabé, d'Ignace, qu'on a toujours cru que Jésus-Christ était le vrai Fils du Père (υἱος γνησιος, ἰδιος, υἱος κυριως), et par conséquent Dieu de Dieu.

Parmi les symboles, on peut compter aussi celui des chrétiens persécutés par Pline-le-Jeune, lesquels déclaraient qu'ils adoraient Jésus-Christ comme Dieu (Ép. l. X, 97). On en trouve encore une preuve authentique dans la fin de la prière prononcée par Polycarpe sur le bûcher; car elle porte évidemment la marque d'une doxologie usitée dans les assemblées des chrétiens. Voici cette prière tout entière : « Seigneur, Dieu tout puissant, Père de votre Fils bien-aimé et loué, Jésus-Christ, par qui nous avons appris à vous connaître, Dieu des anges et des puissances, et de toute la race des justes qui marchent en votre présence; je vous glorifie, de ce que vous avez daigné aujourd'hui, à cette heure, m'admettre au nombre de ceux qui rendent témoignage de vous par le sang, et qui boivent le calice de Jésus-Christ, pour ressusciter en corps et en âme à la vie éternelle, dans l'incorruptibilité que le Saint-Esprit accorde. Oh! puissé-je aujourd'hui être accueilli de vous parmi eux, par la victime riche et agréable (ἐν θυσιᾳ πιονι και προςδεκτῃ), ainsi que vous, le Dieu fidèle et véridique, l'avez préparé, annoncé

d'avance et accompli (1). C'est pourquoi, et à cause de tous vos dons, je vous loue, je vous célèbre et je vous glorifie avec l'éternel et céleste Jésus-Christ (2), votre fils bien-aimé, avec qui honneur et gloire vous soient rendus, ainsi qu'au Saint-Esprit, maintenant et dans tous les temps. Ainsi soit-il. »

Je crois toute observation superflue sur cette prière, puisqu'on y trouve exprimé très clairement ce qu'étaient Jésus-Christ et le Saint-Esprit dans la croyance des chrétiens, qui, dans leur cœur et dans leur conscience, les regardaient tous deux comme éternels et comme adorables à l'égal du Père.

Mais l'Église catholique n'aurait peut-être jamais développé complètement ce qu'elle croyait au fond de son cœur, elle n'aurait jamais fait éclore ce germe, s'il ne s'était pas élevé des hommes, qui eussent entendu cette doctrine générale et par conséquent vague, tout autrement que l'Église, et qui en outre prétendaient faire adopter partout leur système misérable, défec-

(1) Je crois devoir, contrairement aux deux traductions, rapporter au Sauveur ἐν θυσίᾳ κ. τ. λ.

(2) On lit dans Eusèbe, liv. V, chap. 1 : Διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἠγαπητοῦ σου παιδός. J'ai traduit d'après le texte de Gallandi (*Bibliothec. vet. Patrum*, *I. fol.* 619).

tueux et bizarre. Alors l'Eglise s'expliqua d'une manière plus nette, mais seulement autant que l'occasion l'exigeait; réservant avec piété et respect les développemens ultérieurs pour les temps qui pourraient les rendre nécessaires. En conséquence saint Irénée, pendant la vie duquel l'Église avait été agitée de tant de manières différentes, expose la croyance générale de l'Eglise en termes beaucoup plus précis. Il la définit dans le symbole suivant : « L'Église répandue sur toute la terre, d'une extrémité à l'autre, a reçu des Apôtres et de leurs disciples, la croyance en un seul Dieu, Père tout puissant, Créateur du ciel et de la terre, et de la mer, et de tout ce qui s'y trouve; et en un Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut; et au Saint-Esprit, qui, par la voix des Prophètes, a annoncé l'ordre du salut, l'arrivée et la naissance de notre bien-aimé Seigneur Jésus-Christ, d'une Vierge, sa Passion et sa Résurrection d'entre les morts, son Ascension avec son corps, et sa réapparition du ciel dans la gloire de son Père, afin qu'il ramène tout à son origine, et réveille toute chair de l'humanité entière, afin qu'en présence de Jésus-Christ, notre Seigneur et Dieu, notre Sauveur et Roi, d'après l'agrément du Père invisible, tout genou fléchisse dans le ciel et sur la terre, et que toute langue le glorifie, afin qu'il prononce

sur tous un juste jugement, qu'il envoie au feu éternel les esprits de malignité, les anges méchans déchus, et parmi les hommes, les impies, les iniques, les dissolus et les blasphémateurs; et qu'il accorde la récompense de l'immortalité et de la gloire éternelle aux justes, aux saints, à ceux qui ont gardé ses commandemens, qui ont persévéré dans son amour, et qui ont mérité la vie par leur pénitence (*l. I adv. hær. c.* x). » Ceux qui savent à quoi les hérétiques s'attaquaient du temps d'Irénée, comment ces mêmes hérétiques attribuaient la création du monde et l'ancien Testament à un autre dieu, niaient la divinité de Jésus-Christ, rejetaient un jugement d'après les œuvres de chacun, et ne reconnaissaient d'autre moyen de salut que la foi seule, ou une *gnosis* salutaire et des droits naturels au salut, ceux-là comprendront pourquoi saint Irénée avait positivement introduit dans le symbole général des chrétiens, la divinité de Jésus-Christ, l'inspiration des prophètes par le Saint-Esprit, le rétablissement de toutes choses à leur état originel par Jésus-Christ, son retour pour le jugement, etc. Si d'autres dogmes eussent été directement attaqués, le même Père les aurait aussi fait entrer dans son symbole.

Tertullien eut plusieurs fois l'occasion de tracer le symbole général des chrétiens (Voyez *de Præscript.*, chap. 13). Il s'accorde parfaitement avec

celui de saint Irénée, si ce n'est que quelques dogmes y sont exprimés un peu plus vaguement. On a déjà souvent prétendu que la croyance de l'Eglise primitive était encore très simple au commencement du troisième siècle, et que, hors quelques points généraux, l'on jouissait d'une entière liberté dans tout le reste, sans cesser de faire partie de la communion de l'Eglise. Cela n'est pas exact. Quand Tertullien écrivit contre Praxéas, il trouva aussi dans le symbole qu'il dit avoir été professé depuis le commencement de l'Eglise, que le Père et le Fils sont deux personnes et non pas une seule. Il dit : « Nous avons, à la vérité, eu de tout temps un seul Dieu, mais avec cette particularité (que nous appelons l'*économie*) que ce Dieu unique a un Fils, le Logos, qui procède de lui, par qui tout a été fait; que *celui-ci* a été envoyé par le Père dans une Vierge, que d'elle est né l'Homme-Dieu, *le Fils de l'homme et de Dieu,* et qu'il a été nommé Jésus-Christ; *que cette croyance a existé depuis le commencement,* avant qu'il y eût d'hérétiques, et par conséquent bien avant Praxéas, qui est d'hier : c'est ce que prouve l'origine moderne de tous les hérétiques et de Praxéas lui-même (*Adv. Prax.*, c. II). » Tel était le symbole que l'on opposait à Praxéas.

Il n'y a pas de doute que les chrétiens ne fussent, de tout temps, convaincus que le Père et le Fils

étaient des personnes différentes, et qu'ils n'eussent depuis le commencement exprimé assez clairement cette croyance; mais ils ne s'en rendirent bien nettement compte à eux-mêmes que lorsqu'elle fut attaquée; et à peine la discussion eut-elle fait précisément connaître la différence des croyances, qu'elle fut introduite dans les symboles, les uns publics, les autres particuliers, et ceux qui ne s'y conformèrent pas ne furent point tolérés dans l'Eglise. On voit par là, qu'ainsi que je l'ai dit plus haut, le manque de précision dans le symbole des apôtres n'est qu'apparent, et que les chrétiens avaient incontestablement une croyance fixe, conforme à la tradition de l'Eglise.

Avant qu'Origène ne commence son exposition scientifique de la foi chrétienne, si l'on peut s'exprimer ainsi, il établit quelle est la foi générale du chrétien et il s'exprime, sous ce rapport, de la manière suivante : « Par la prédication apostolique il a été transmis qu'il y a un seul Dieu, créateur de toutes choses; que ce Dieu, ainsi qu'il l'avait promis par ses prophètes, a envoyé, dans la plénitude des temps, Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour appeler à lui Israël, et Israël se montrant incrédule, pour appeler tous les peuples; puis que Jésus-Christ lui-même, qui est venu, est né du Père avant toutes les créatures. Après avoir *suivi* son Père, lors de la création du monde, car c'est lui

qui a tout fait, il s'est, dans la plénitude des temps, abaissé lui-même; il est devenu homme et chair, de Dieu qu'il était: et quoiqu'il fût devenu homme, il n'en est pas moins resté ce qu'il était, Dieu..... Ils ont enseigné de plus que le Saint-Esprit est uni au Père et au Fils en honneur et en dignité; mais ils n'ont pas dit s'il est né ou s'il n'est pas né, et s'il doit être aussi regardé comme Fils de Dieu ou non.» (*De Princ. Præf.*) On voit combien les Pères de l'Eglise étaient intimement convaincus que leur doctrine leur venait des Apôtres, quoiqu'ils aient cru devoir par degrés lui donner une forme plus précise.

Le symbole de Grégoire le Thaumaturge appelle Jésus-Christ *la sagesse substantielle*, *la puissance et l'image éternelle de Dieu* (1); *le vrai Fils du vrai Père*; *le Fils éternel de Celui qui est de toute éternité*; *la vie et le fondement de tous ceux qui vivent*; *la source sainte de la sainteté même*; *l'auteur de la sainteté de tout le monde*. Quant au Saint-Esprit, il dit qu'il n'y a

(1) Je n'ignore pas que saint Basile (*Ep. IV*, xx) dit que Grégoire a appelé le Fils ποιημα et κτισμα. Mais quand on songe que, d'après la même autorité, il a dit aussi que le Père et le Fils sont ἐπινοιᾳ μεν δυο, ὑποστασει δε ἑν, on ne saurait douter que par ποιημα il n'ait entendu γεννημα: ὑποστασις est ici la même chose que οὐσια. Il a donc dit que le Père et le Fils sont une même substance.

qu'un seul Saint-Esprit, qui procède du Père et qui est donné par le Fils. Enfin, il dit encore: C'est là la parfaite et indivisible Trinité, *une* en majesté, en puissance et en éternité (1). Voilà donc quelle était la croyance des trois premiers siècles sur la Trinité.

(1) Le symbole attribué au concile d'Antioche contre Paul de Samosate, publié par Turrian, est à mon avis apocryphe. On peut consulter à ce sujet, ainsi que sur un autre symbole antérieur au concile de Nicée, *Du Pin, Nouvelle Biblioth. t. I, p.* 214.

# LIVRE SECOND.

DU CARACTÈRE D'ATHANASE ET DE SES ÉCRITS EN GÉNÉRAL. SON APOLOGIE DU CHRISTIANISME. PREMIÈRE APPARITION DES ARIENS.

L'histoire de l'éducation d'Athanase se perd dans des ténèbres que rien ne saurait dissiper. Du moment où, d'après les récits les plus authentiques, il salue pour la première fois l'Église, il est déjà aussi grand qu'il fut jamais. L'esprit divin prépare d'une façon mystérieuse les germes de la vie de ceux qu'il a élus; on ne peut expliquer ces hommes par aucune circonstance extérieure. La richesse cachée d'une âme sainte et grande a été de tout temps la merveille de l'histoire; nous croyons toujours voir dans les événemens qui accompagnent l'apparition de ces êtres privilégiés, la cause de cette apparition même, mais ce n'est pourtant point comme véritables causes qu'ils y ont contribué; et la seule qui ait réellement agi en cette

occurrence a été la puissance de Dieu. Les parens, les maîtres, les amis peuvent arroser et cultiver le divin rejeton, mais c'est le Seigneur seul qui l'a planté. A la vérité nous découvrons dans l'histoire un développement perpétuel, de telle sorte que les germes de l'avenir ont souvent été semés dans un passé bien éloigné; mais quand ce grain précieux a bien levé, quand aucune semence ne s'est perdue, c'est là l'effet de l'œuvre de Dieu, le résultat de sa force motrice, cachée à l'homme et qu'il distribue à chacun dans le moment, dans le lieu et de la manière qu'il juge utile. C'est ainsi que nous devons nous consoler d'être privés des détails qui nous seraient si précieux sur le premier période de la vie de saint Athanase.

Dieu avait imposé à saint Athanase une rude tâche; dans une époque de confusion, et de périls effrayans, il devait être l'appui des élus de Dieu; tous les orages qui agitaient le troupeau du Sauveur, à une époque où les persécutions du paganisme venaient à peine de cesser, devaient pendant long-temps éclater autour de sa tête, et souvent se briser contre sa fermeté. Les erreurs de la dialectique devaient chercher à égarer la foi des simples, tandis que les trames les plus déliées de la ruse, réunies à la force du pouvoir temporel, devaient envelopper et achever de perdre ceux mêmes qui étaient décidés à persévérer jusqu'à la

fin. Or, le Sauveur répandit sur saint Athanase les dons qui devaient le faire sortir vainqueur de pareilles attaques. Il lui avait donné une foi profonde et inébranlable. Mais tandis que plusieurs disciples de Jésus-Christ, qui avaient reçu la même grâce, n'y avaient trouvé qu'un moyen d'assurer leur propre salut, ou tout au plus d'en faire profiter le petit cercle dont ils étaient immédiatement entourés, Athanase y joignit une grande habileté pratique, le don de pénétrer les affaires les plus embrouillées et de les disposer dans l'ordre qu'exigeait son but élevé; une prudence et une présence d'esprit que les positions les plus tristes et les dangers les plus imminens ne pouvaient déconcerter. Si les ennemis de l'Église étaient habiles, il se montrait plus habile qu'eux; il réunissait, comme l'a dit le Seigneur, l'innocence de la colombe à la prudence du serpent. L'Église de Dieu n'avait pas besoin seulement d'une vertu passive, confiante dans sa patience et dans le dévouement de sa foi, il lui fallait un esprit vigoureux, actif, et qui sût avec art et habileté exercer son action sur tous les points d'un vaste cercle.

Athanase sut terrasser la dialectique des Ariens par une argumentation bien supérieure, aussi remarquable par la subtilité que par la force. Pendant que ses adversaires étaient dépourvus de

toute profonde spéculation, il possédait un génie vraiment spéculatif et une grande richesse d'idées qu'il savait développer avec une admirable clarté et une véritable éloquence. L'esprit le plus médiocre est en état de suivre la simplicité de ses raisonnemens, bien qu'il ne puisse pas toujours sentir l'étroite et intime liaison de toutes ses pensées.

Ce père n'a jamais développé un point de doctrine chrétienne sans le considérer dans ses rapports avec l'essence du Christianisme et sans l'y ramener avec l'intelligence la plus nette. C'est précisément cette qualité qui donne à ses discussions une force inébranlable. Elle est du reste exempte de tout esprit de système. Le dialogue platonicien se retrouve chez Athanase en substance si ce n'est dans la forme, et on voit qu'il avait étudié avec soin Platon et tous les philosophes grecs, bien qu'il ne cherche jamais à faire valoir cette connaissance de leurs ouvrages.

Athanase fut ascète pendant une partie de sa jeunesse, et ce fut à cette époque de sa vie qu'il forma avec saint Antoine, son directeur dans les exercices ascétiques, une liaison d'amitié qui dura pendant toute la vie de ce dernier. Athanase éleva à son ami un beau monument. Tous ceux qui voyaient Athanase ne pouvaient s'empêcher de l'aimer; mais son troupeau lui était surtout par-

ticulièrement dévoué. Il appréciait les mérites des autres et se plaisait à les reconnaître. Il témoignait la plus grande indulgence pour la faiblesse ordinaire de l'homme, même quand elle paraît influer sur la foi; il l'excusait, il s'efforçait de faire valoir la vérité qui pouvait être mêlée avec l'erreur et distinguait avec soin la disposition intérieure à la foi d'avec la forme défectueuse sous laquelle cette disposition se montrait (1). Quand il avait pénétré le caractère d'un homme, dans son ensemble, et qu'il le reconnaissait pour être intérieurement sain et bon, il le protégeait contre toutes les calomnies. Quand il se voyait forcé d'écrire contre des hommes qu'il aimait, il critiquait leurs faux principes sans nommer les personnes. Il n'était pas homme à confondre des formules arides avec des principes de vie, et il savait les distinguer soigneusement. Mais il reconnaissait les hommes qui attaquaient les principes sous prétexte de n'en vouloir qu'aux expressions. Il était

(1) *Epist. ad Serap. IV*. On trouve dans cette épître une preuve frappante de ce que je viens de dire; elle se rapporte à cet Origène, si souvent attaqué. Il l'appelle le φιλόσοφον, et il remarque, au sujet de ses singulières et étonnantes idées, qu'il ne ne les a présentées que d'une manière hypothétique, et Origène le dit lui-même. J'aurai occasion de parler plus tard d'autres hommes qui se sont écartés de la doctrine de l'Église, et de la position dans laquelle Athanase s'est trouvé placé à leur égard.

indulgent pour le pécheur qui rentrait en lui-même, et il considérait en lui plutôt le présent que le passé. Cette amabilité de caractère réunie à la sainteté de sa conduite et aux services éminens qu'il rendait à l'Église, lui procurèrent l'amitié de tous les hommes généreux et orthodoxes, qui aimèrent mieux s'exposer à l'exil et aux plus grandes persécutions plutôt que d'abandonner sa cause, qui à la vérité était intimement liée à celle de l'Église.

Mais il ne cessa de dévoiler avec un saint zèle la honte de ceux qui, corrompus jusqu'au fond du cœur, se servaient de l'Église comme d'un mauvais moyen pour arriver à un but mauvais. Son amour pour le Rédempteur, son amour pour l'Eglise, son application assidue au salut des fidèles, qu'il cherchait autant et plus peut-être que le sien propre, s'enflammaient d'une sainte colère à l'aspect de ces dévastateurs des âmes que Jésus-Christ avait rachetées à un si haut prix, au prix de son sang; et alors sa parole devenait une épée à deux tranchans qui pénétrait jusqu'à la moelle des os. D'après la direction de son esprit, il était impossible qu'Athanase agît différemment. Une sainte ferveur, un profond respect pour ce qui est de Dieu l'animait depuis sa jeunesse. Avant même que la mystérieuse destination à laquelle il avait été réservé dès le commencement, eût si forte-

ment lié son sort à celui de l'Église, il exprimait ainsi la manière dont il croyait que les choses saintes devaient être traitées et appréciées. « Que cet écrit, dit-il, te serve d'occasion pour te livrer à l'étude des Saintes Ecritures; dirige ton esprit vers cette étude avec simplicité et sincérité, et tu comprendras leur sens, tu reconnaîtras d'une manière plus parfaite et plus nette la vérité de mes paroles; car elles ont été rédigées et écrites par Dieu lui-même au moyen d'hommes inspirés par lui. Quant à nous, instruit par des maîtres éclairés de Dieu, qui se sont consacrés à cette étude et qui ont été les témoins de la divinité de Jésus-Christ, nous livrons leur doctrine à ton examen réfléchi,.... Pour chercher le sens de l'Ecriture et le comprendre à fond, il faut une vie pieuse, une âme pure, des dispositions formées d'après Jésus-Christ, afin que l'esprit, dirigé et préparé de la sorte, puisse satisfaire son désir et entendre la parole de Dieu, autant du moins que la nature humaine est en état d'y parvenir. Car sans pureté de cœur et sans imitation de la vie des saints, nul ne comprendra les paroles des saints. Quand on veut voir la lumière du soleil, on commence par se nettoyer les yeux et par les éclaircir, pour les rendre purs et brillans comme l'objet que l'on désire contempler; ce n'est que quand l'œil lui-même est clair que l'on peut voir

la lumière du soleil, car l'organe et l'objet se ressemblent. De même celui qui veut comprendre les paroles de ceux qui ont été instruits par Dieu (des écrivains sacrés) doit ôter de son âme les taches impures, s'élever jusqu'aux saints par la ressemblance de la conduite, afin qu'uni à eux par la conformité de la sienne, il comprenne ce qui leur a été révélé par Dieu, et que dans cette communauté de vie avec eux (ἐκεινος συναφθεις) il s'abstienne du péché. » (*de Incarnat. cap.* LVI, LVII.) A ceux qui abaissent la dignité de Jésus-Christ, il dit encore : « Mais nous n'avons pas appris à connaître ainsi Jésus-Christ, si lui-même nous a enseigné à le connaître autrement ; puisque nous avons dépouillé le vieil homme, corrompu par les plaisirs trompeurs, et revêtu le nouveau formé par Dieu en justice, en sainteté et en vérité. » (*Or.* IV. *cont. Arian. cap.* XXXIV.) Il était donc convaincu que nous ne pouvons comprendre l'ensemble des Saintes Ecritures, ainsi que la nature divine de Jésus-Christ, qu'en entrant dans la nouvelle vie formée par lui en nous.

Athanase tenait à l'Eglise comme un arbre tient au sol, dans lequel il étend au loin et profondément ses racines ; il ne se considérait jamais que comme membre de l'Eglise, comme tenant à elle par toute son existence passée. Car il enseignait que Jésus-Christ s'était intimement uni

avec l'Eglise, de même qu'avec la nature humaine, ne formant avec elle qu'une seule personne, en sorte qu'elle est en quelque sorte Jésus-Christ lui-même. A l'occasion des paroles du Psalmiste : « La Sagesse (le Christ) s'est bâti une maison, « il remarque que l'Apôtre explique cela en disant : « C'est nous qui sommes sa maison. » C'est donc ainsi que l'Eglise est affermie, car elle est construite sur un rocher et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » (*Or. cont. Arian.* c. XXXIV). Sur le psaume LXXXVIII, v. 38 : « Son trône sera en ma présence comme le soleil, » il remarque : « Le trône de Jésus-Christ est l'Eglise, car il se repose en elle. Le Psalmiste prédit donc que l'Eglise répandra ses rayons pour éclairer toute la terre sous le ciel, et elle demeurera toujours, comme le soleil et la lune (1). » L'unité du Père et du Fils est donc pour lui comme pour saint Jean l'image de l'union et de l'unité dans l'Eglise. « Comme le Père est dans le Fils, nous devons, prenant exemple d'eux, demeurer unis entre nous dans la concorde et l'union de l'esprit, afin de ne pas nous diviser comme les Corinthiens, et avoir les mêmes sentimens, tels que ces cinq mille qui

(1) Cf. in Ps. XVIII. Σκηνὴν αὐτοῦ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν σημαίνει, ἐν ᾗ κατασκηνοῦται ἐφηγγύλται.

dans l'histoire des Apôtres étaient comme s'ils n'avaient qu'une âme (1). »

Athanase était donc intimement convaincu que l'Ecriture-Sainte et l'Eglise sont inséparables et que la doctrine de l'Eglise est identique avec l'Ecriture-Sainte. Aussi ne cessa-t-il d'invoquer l'une et l'autre comme étant absolument la même chose. C'est ainsi qu'il dit (*Or.* II. *cont. Arian. cap.* XL) : « Quand ils conviennent eux-mêmes qu'ils soutiennent des nouveautés, ils ne devraient pas nier que leur hérésie ne vient pas des Pères et qu'elle est quelque chose d'étranger. Or, ce qui ne vient pas des Pères, mais ce qui n'a été découvert qu'aujourd'hui, est-ce autre chose que ce dont parle saint Paul (I Tim. IV, 1) ? « Considérons encore, dit-il (*ep. IV. ad Serap. cap.* XXVIII), la tradition originelle, la doctrine et la croyance de l'Eglise catholique (*την ἐξ ἀρχης παραδοσιν και διδασκαλιαν και πιστιν της καθολικης ἐκκλησιας*) que le Seigneur a données, que les Apôtres ont annoncées et que l'Eglise a conservées. Car c'est sur elles que l'Eglise est fondée, et celui qui les abandonne n'est point chrétien et ne mérite pas d'en porter le nom » (*οὐτ' ὢν εἰη, οὐτ' ὢν ἔτι λεγοιτο χριστιανος*).

(1) Cf. in Ps. XXVIII. Aux paroles : *Προσκυνησατε τῳ κυριῳ εν αὐλῃ ἁγιᾳ*, il dit : *Σαφως δια τουτων ἡμιν παραστελλεται, ὡς ἐξω της ἐκκλησιας οὐ δει προσιεναι. Τουτο δι δια τας των ἱερεοδιδαξων συναγωγας.*

Il avait pour principe que, dans l'interprétation de l'Ecriture-Sainte, il fallait considérer Jésus-Christ et l'œuvre de la Rédemption, sous le point de vue fondamental, sous lequel l'Eglise les présente, et saisir tous les détails dans le même esprit. C'est ainsi qu'il dit contre les Ariens : « Nous concevons facilement que leur manière de voir est mauvaise quand nous considérons le fondement de notre foi chrétienne et que nous le prenons pour règle de conduite. Car les ennemis de Jésus-Christ l'ayant négligé, ils se sont éloignés du chemin de la vérité » (*Or. III. c. Ar. cap.* XXVIII). La substance de l'Ecriture-Sainte se réduit donc d'après lui à ce que Dieu s'est fait homme pour notre Rédemption. (Σκοπος τοινυν και χαρακτηρ της ἁγιας γραφης εἶναι, ὅτι τε ἀει θεος ἦν, και ὅτι ὑστερον δι' ἡμας σαρκα λαβων, ἀνθρωπος γεγονε, l. I, c. XXIX.) « Or, s'ils étaient partis de là, et s'ils s'étaient tenus au principe de l'Eglise, comme à une ancre seule capable de maintenir la foi, ils n'auraient pas fait naufrage dans la foi (1). » C'est pour cela qu'il invoque si souvent un sentiment caché au fond du cœur de tous les chrétiens, et qui est un fruit de leur première éducation dans l'Eglise. (Τις δε

(1) Ταυτα οἱ οὕτως διενοουντο, τον τε σκοπον τον ἐκκλησιαστικον, εἰς ἀγκυραν της πιστεως, ἐφυλασσον, οὐδ' ἂν ἐναυαγησαν περι της πιστεως (*Or. III. c. Ar. c.* LVIII).

ἀκουσας ὁτε κατηχειτο κατα την ἀρχην οὐχ οὑτως ἐδεξατο κατα την διανοιαν, ὡς νυν φρονουμεν,.... το μεν γαρ σπειρομενον ἐξ ἀρχης ἑκαστῃ ψυχῃ κ. τ. λ. *Or. II. c. Ar. cap.* xxxv.) C'est pourquoi enfin il dit si souvent : « Cela n'est point la croyance des chrétiens, cela est étranger à l'Eglise. » (*Or. I. c.* xxxvi et xxxviii : ἀλλ' οὐκ ἐστι χριστιανων ἡ πιστις αὑτη ; ἀλλ' οὐκ ἐστι τουτο της ἐκκλησιας.) Dans ces passages on reconnaît l'antipathie intérieure pour certaines doctrines et l'horreur que le chrétien en éprouve naturellement ; c'est une impression involontaire du sentiment chrétien qui se défend contre certaines erreurs, parce qu'elles menacent de détruire la vie chrétienne jusque dans sa racine. C'est l'esprit de la tradition, qui se manifeste par cette voie, quoique ce ne soit pas sous ce point de vue qu'on ait continué de l'invoquer. D'après cela, quand on cherchait à diminuer la croyance traditionnelle en s'appuyant sur le témoignage de l'Ecriture-Sainte, Athanase remarquait que Satan avait aussi cherché à s'appuyer sur des maximes empruntées à ce livre divin (*Or. I. cont, Ar, c,* viii), L'Ecriture-Sainte suffit donc, dit-il, pour proclamer la vérité, mais dans le sein de l'Église qui en explique le véritable sens (1) ?

(1) *Contr. Gent. c.* i. Αὐταρκεις μενγαρ εἰσιν αἱ ἁγιαι και θεοπνευστοι γραφαι προς την της ἀληθειας απαγγελιαν. Εἰσι δι και πολλοι των μακαριων ἡμων διδασκαλων εἰς ταυτὰ συνταχθεντες

Athanase éprouvait d'après cela un amour ardent et sincère pour les Pères de l'Église. Il disait aux Ariens : «Qu'est-ce donc que les Pères ont négligé de ce qui appartient à la piété? N'y a-t-il pas au contraire chez eux un sentiment élevé et pieux, plein d'amour pour Jésus-Christ? (Καὶ οὐ μαλλον ὑψηλη διανοια και φιλοχριστος εὐσεβεια παρ' αὐτοις.) C'est ainsi que nous devons penser par rapport aux Pères; telles doivent être nos dispositions, si nous ne sommes pas des fils illégitimes; il faut que nous recevions d'eux les traditions et la doctrine pieuse.» Certains personnages ayant conclu que l'Église s'était contredite dans sa doctrine, parce que les Pères rassemblés contre Paul de Samosate, avaient rejeté l'ὁμοουσιος, qui avait été adopté à Nicée, il remarque à ce sujet : «qu'il ne convient pas de vouloir mettre les uns en contradiction avec les autres; car ce sont tous des Pères. Il n'est donc pas permis de dire que les uns ont bien pensé et les autres mal. Car ils se sont tous endormis en Jésus-Christ. Il ne faut pas discuter; il ne faut pas considérer le nombre, en sorte que les Trois cents (de Nicée) fassent pâlir les autres; il ne faut pas non plus computer le temps, en sorte

λογοι· οἷς ἀν τις ἐντυχοι, οἰσεται ὡς μεν την των γραφων ἑρμηνειαν, ἧς τε ὀρεγεται γνωσεως τυχειν δυνησεται. Il faut comparer ce passage à d'autres.

que les plus anciens, par leur âge, obscurcissent les plus modernes. Ce sont, comme je l'ai dit, tous des Pères (*de Synod.*, c. XL, XLVII, XLIII) » (1). Comme dans ce passage la conviction de la perpétuité de la foi dans l'Église est noblement exprimée! Souvent Athanase éprouvait un véritable enthousiasme pour cette foi, qui était le premier des besoins, pour le cœur des anciens chrétiens, et dont en aucun temps les chrétiens ne peuvent se passer. « Quelle foi, dit-il, méritent ceux qui ont anéanti celle des temps passés? Et comment osent-ils prononcer le nom des Pères qui les ont précédés, eux qui les accusent d'avoir erré dans la foi?... Que disent-ils à leur peuple? Que les Pères se sont trompés? Mais comment espèrent-ils obtenir la confiance de ceux qu'ils enseignent en méprisant ceux de qui ils ont appris? De quel œil contempleront-ils les tombeaux de leurs pères qu'ils traitent d'hérétiques? Pourquoi rejettent-ils

(1) Συγκρουσιν γαρ τουτους προς εκειτους ἀπιστιας· παντες γαρ εἰσι πατερες· διακρινειν δε παλιν, ὡς αὐτοι μιν καλως, εκειτοι δε τ'ἔυναντων εἰρηκασιν, οὐχ ὁσιον. Οἱ παντες γαρ ἐκοιμηθησαν ἐν χριστῳ. Οὐ γαρ χρη δε φιλονεικειν, οὐδε των συνελθοντων τον ἀριθμον συμβαλλειν, ἱνα μη δοκωσι οἱ τριακοσιοι τους ὀλαττονας ἀπιστρυπτειν, οὐδ' αὐ παλιν τον χρονον ἀναμετρειν, ἱνα μη δοκωσι, οἱ προλαβοντες ἀφανιζειν τους μετα ταυτα γενομενους. Οἱ παντες γαρ ὡς προσιρηται, πατερες εἰσι. En combattant Paul de Samosate, le mot ὁμοουσιος était rejeté dans tout autre sens que celui dans lequel il était employé à Nicée.

les doctrines de Valentin, celles des Montanistes, des Manichéens, tandis qu'ils donnent le titre de saints à ceux qui, dans leur opinion, n'ont pas moins erré qu'eux? Comment peuvent-ils être évêques, eux qui ont reçu leur mission de ceux qu'ils regardent comme des hérétiques? S'ils ont été dans l'erreur, et si leur tradition a trompé l'Église, leur souvenir doit être complètement effacé. Rejetez leurs écrits, déterrez leurs ossemens pour qu'ils ne souillent plus la terre consacrée, et afin que chacun sache qu'ils étaient des séducteurs, mais que vous êtes des parricides. »

« L'Apôtre a réellement loué les Corinthiens, continue Athanase, quand il dit : « *Je vous loue* « de ce que vous vous souvenez de moi en toutes « choses, et que vous gardez les traditions que je « vous ai données (I Cor. XI, 2). » Mais en parlant de leurs sentimens à l'égard de leurs prédécesseurs, ceux-ci doivent dire précisément le contraire au peuple : « Nous ne vous louons pas « de ce que vous gardez les traditions des Pères : « nous vous louons quand vous les rejetez. » Ils devront après cela se plaindre de leur propre origine et s'écrier : Ce ne sont pas des personnes pieuses, ce sont des hérétiques qui nous ont engendrés. Cela convient à tous ceux qui renoncent à honorer les Pères en faveur des Ariens, et qui

ne s'effraient pas de ce qui est écrit dans le livre des Proverbes : « Il y a une race qui maudit son « père (xxx, 11). » Ils luttent avec opiniâtreté pour leur hérésie ; mais ne vous laissez point ébranler et ne prenez pas leur effronterie pour la vérité : car ils sont en guerre avec eux-mêmes, s'étant séparés des Pères (de la doctrine enseignée par eux), ils ne peuvent être d'accord entre eux, et ils ne cessent de s'agiter nécessairement au milieu de changemens divers et contradictoires. Ils combattent le concile de Nicée, et assemblent perpétuellement eux-mêmes des conciles, dans chacun desquels ils expliquent leur croyance sans s'arrêter à aucun symbole. Ils ne cesseront jamais d'agir ainsi, car ils cherchent sur une fausse route la vérité qu'ils haïssent et qu'ils ne trouveront point (chap. xiii, xiv, l. l.). »

Convaincu que Jésus-Christ maintient toujours sa vérité dans son Église, Athanase voyait avec horreur que des chrétiens prenaient pour se distinguer des noms d'hommes ; car, d'après l'ancien usage, chaque doctrine est désignée par le nom de son auteur, et Jésus-Christ étant le seul fondateur de notre croyance, Athanase pensait que tous les disciples de Jésus-Christ ne devaient porter d'autre nom que celui de chrétien. Mais cela n'est plus possible, du moment où l'on pense que la vérité

puisse jamais échapper à l'Église ; alors des noms d'hommes seront perpétuellement mis à la place de celui de Jésus-Christ, ou l'on entendra les deux à la fois. C'est pourquoi il dit : « Ceux qui ont adopté l'hérésie, se sont égarés dans leur esprit et sont tombés dans la démence, au point d'avoir transféré le nom du Seigneur de toute gloire, à la ressemblance de l'image d'un homme périssable (Rom. I, 23). (Ils ont divinisé les hommes et l'ouvrage des hommes.) C'est là la marque de leur esprit irréligieux. Ils ne doivent point chercher de faux-fuyans, ni insulter à ceux qui ne sont pas comme eux, puisqu'eux aussi désignent les chrétiens (les catholiques) par les noms de leurs maîtres, afin que l'on croie qu'ils (les Ariens) sont encore chrétiens. Ils ne doivent point rougir de leur nom honteux. Mais s'ils en rougissent, il faut qu'ils se cachent ou qu'ils s'éloignent de leur esprit irréligieux. Car jamais un troupeau n'a reçu son nom de son évêque, mais de Jésus-Christ, qui est l'objet et le principe de sa foi. Bien que les Apôtres aient été nos maîtres et qu'ils nous aient transmis l'Évangile du Sauveur, nous n'avons pourtant pas pris notre nom d'eux, mais de Jésus-Christ, et nous nous appelons chrétiens. Pour eux, si c'est de quelques autres qu'ils ont pris le fondement de ce qu'ils croient, c'est à bon droit qu'ils portent leur nom étant leur propriété

(ὡς αὐτῶν γενόμενοι κτῆμα; *Or. I. contr. Arian. cap.* II) » (1).

Enraciné ainsi par tout son être dans l'Eglise et dans son passé tout entier, incorporé avec elle, Athanase devint son image fidèle; sa fermeté, sa véritable immutabilité devint aussi pleinement le partage d'Athanase. Mais cette unité d'existence avec l'Église eut encore un autre résultat. Comme il s'était complètement nourri de ses fruits, que sa vie entière était liée à l'Église, et par elle avec Jésus-Christ, ou par Jésus-Christ avec l'Église

(1) Dans les discussions avec les ariens, il fut souvent question de la doctrine de la tradition. Ainsi saint Basile dit (*de Spirit. c.* 10): *Id quod impugnatur fides est, isque scopus est communis omnibus adversariis et sanæ doctrinæ inimicis, ut soliditatem fidei in Christum concutiant, apostolicam traditionem solo æquatam abolendo. Ea propter, sicut solent qui bonæ fidei debitores sunt, probationes e scriptura clamore exigunt, Patrum testimonium, quod scriptum non est, velut nullius momenti rejicientes. C.* 27. *Ex asservatis in ecclesia dogmatibus et prædicationibus, alia quidem habemus e doctrina scripto prodita, alia vero nobis in mysterio tradita accepimus ex traditione apostolorum: quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem; nec iis quisquam contradicet; nullus certe, qui vel tenui experientia noverit quæ sint ecclesiæ instituta. Nam si consuetudines, quæ scripto proditæ non sunt, tanquam haud multum habentes momenti aggrediamur rejicere, imprudentes evangelium in ipsis rebus præcipuis lædemus, sive potius prædicationem ad nudum nomen contrahemus.* Cela n'a-t-il pas réellement été ainsi de notre temps?

(car quand on est l'un on est l'autre), il se sentait heureux de cette richesse intérieure ; il avait fait part à ses alentours immédiats de ce qui causait son bonheur, et s'était efforcé de les rendre heureux à leur tour ; mais s'il n'avait eu un motif extérieur, sans le besoin que l'Église avait de son secours, il n'aurait jamais rien écrit. Il possède à cet égard un caractère particulier qui se retrouve partout dans l'histoire de l'Église catholique. L'Évangile lui-même, le livre le plus ancien et le plus saint de cette église, ne fut point composé par le désir d'écrire. Les trois premiers évangiles furent dictés par le besoin le plus urgent, et celui de saint Jean eut une tendance apologétique et polémique ; la plupart des épîtres de saint Paul sont dans le même cas, et saint Clément de Rome eut encore le même motif que saint Paul pour écrire aux Corinthiens. Les épîtres d'Ignace durent leur origine aux attaques des hérétiques ; quant aux apologistes, cette dénomination seule suffit pour indiquer les raisons qui les engagèrent à publier leurs ouvrages. Parmi les nombreux traités composés par Tertullien, on aurait de la peine à en trouver deux qui n'aient pas le même but. Origène a protesté plus d'une fois que la nécessité, devenue évidente à ses yeux, d'opposer la vérité aux écrits des hérétiques et des païens, avait seule pu l'engager à faire des ouvrages sur les doctrines chrétiennes. La cause de

cette espèce d'*indifférence* est profondément cachée sous le caractère distinctif de l'Église catholique; elle se trouve dans la fermeté de la foi; dans la paix intérieure et dans la confiance en ce que Jésus-Christ a établi; là, au contraire, où tout se décompose en *opinions* sur la doctrine du Seigneur; où l'on cherche à échanger ses idées et ses pensées, pour se convaincre de plus en plus de ce qui est, comme s'il pouvait y avoir un doute sur ce que le Sauveur nous a donné; où l'on croit devoir s'efforcer, en comparant avec connaissance de cause et une sagesse préméditée les diverses inventions individuelles, à donner plus de vérité, plus de liaison, une meilleure forme au système dogmatique de son Église, on conçoit, disons-nous, que, dans une semblable communion religieuse, il doive y avoir autant de motifs pour engager ses membres à déployer les talens d'écrivains qu'ils peuvent posséder, qu'il y en a peu chez ceux de l'Église catholique.

Or, Athanase partageait, comme je l'ai dit, ce caractère distinctif de cette Eglise. Il lui arrive le plus souvent de faire connaître avec exactitude les motifs qui l'ont engagé à composer ses divers ouvrages. En parlant aux païens, il veut leur prouver que le Christianisme ne mérite pas leur dédain, et qu'il est, au contraire, conforme à la raison. « Ainsi, que personne ne pense que notre

doctrine soit quelque chose de bas et que notre foi en Jésus-Christ soit déraisonnable (μητε ἀλογον την εἰς Χριστον πιστιν), car c'est ce que prétendent toujours les Grecs calomniateurs, et ils éclatent en moqueries quand nous parlons du dogme de la croix de Jésus-Christ (*Advers. Gent. cap.* I). » Puis il ajoute : « Nous allons donc exposer avec toute la force dont nous sommes capable l'ignorance des incrédules, afin que leurs fausses allégations soient réfutées et que la vérité puisse briller de tout son éclat. Ainsi tu obtiendras, ô homme ! la ferme conviction que tu as cru la vérité, et qu'en reconnaissant Jésus-Christ tu n'as point été trompé. En attendant il est convenable que toi qui aimes Jésus-Christ, tu connaisses parfaitement son œuvre (τα περι Χριστου διαλεγεσθαι); car je me flatte que tu es bien convaincu qu'il n'y a rien de plus précieux que de le connaître et de croire en lui. » Il écrivit deux livres contre les gentils. Voici les motifs qui l'engagèrent à écrire contre les ariens : « Ils trompent par leurs appels à l'Ecriture-Sainte et par les fausses conclusions qu'ils en tirent. Ils prétendent que leur doctrine est la vraie doctrine chrétienne et ils veulent rentrer de force dans l'Eglise. » En conséquence, Athanase ajoute qu'il veut les suivre dans leurs voies détournées et répondre à la demande des chrétiens catholiques; par ce moyen, il mettra

sur leurs gardes ceux qui ne se sont point encore laissés égarer, et il ouvrira les yeux de l'esprit à ceux qui le sont (*Or. I. contr. Ar. cap.* I). Une partie des ouvrages qu'il a publiés pour la défense de la doctrine de l'Eglise consistent en dissertations bibliques et dialectiques pour prouver la doctrine catholique contre les ariens; de ce nombre sont quatre traités, qui ont principalement pour but de prouver la divinité de Jésus-Christ; il les a appelés λογοι, *orationes;* plus un opuscule, moins considérable, intitulé *De Incarnatione, contra Arianos;* puis un égal nombre de traités pour démontrer la divinité du Saint-Esprit (*Epistolæ ad Serapionem*). L'ouvrage *De Trinitate et Spiritu Sancto*, indique déjà par son titre que son but est de défendre à la fois la divinité de Jésus-Christ et celle du Saint-Esprit contre les ariens. Les deux livres contre Apollinaire et l'épître à Adelphius affermissent la foi en la nature humaine de Jésus-Christ. D'autres ouvrages de saint Athanase sont historiques; ils servent à éclairer les faits qui concernent l'arianisme; tels sont d'abord son Histoire des Ariens et son Livre du concile de Rimini et de Séleucie. Ce dernier a beaucoup de ressemblance avec l'Histoire des Variations des églises protestantes par Bossuet. Athanase veut faire voir l'inconstance, l'incertitude des ariens et les contradictions dans les

quelles ils tombent ; il veut prouver jusqu'à l'évidence qu'ils ont abandonné le rocher sur lequel l'Eglise est construite. Les deux ouvrages « sur les Décisions de Nicée » et « sur l'Opinion de Denis d'Alexandrie » sont du genre historique apologétique ; le premier développe les motifs qui engagèrent les pères de Nicée à s'arrêter à la formule précise qu'ils ont choisie, et le sens qu'ils y attachaient. Le second réfute l'assertion des ariens qui prétendaient que Denis d'Alexandrie pensait comme eux. Une troisième classe d'ouvrages d'Athanase est explicative et en même temps, comme de raison, apologétique. Il a écrit un commentaire sur le passage de saint Matthieu 11, 22, et sur les Psaumes. La quatrième epître à Sérapion contient aussi une sorte de commentaire sur saint Matthieu 12, 32. Le commentaire sur les Psaumes est à mon avis aussi un ouvrage apologétique; car, dans presque tous les Psaumes, on trouve des types et des prophéties de Jésus-Christ. Le cœur de nos pères était tout plein de Jésus-Christ ; ils le trouvaient en conséquence partout ; comme ils ne cherchaient que lui, ils le rencontraient en tous lieux. De notre temps, quand on a commencé à ne plus croire en Jésus-Christ et à sa rédemption, on ne le trouva plus nulle part ; à peine daigna-t-on lui laisser une petite place dans le Nouveau-Testament. Mais comme les Pères retrouvaient dans

presque tous les Psaumes l'image de Jésus-Christ et de son Eglise, il leur devenait indispensable de défendre et d'expliquer cette croyance. Toutefois l'Epître à Marcellin contient une sorte d'introduction pratique aux Psaumes, sans aucune intention apologétique.

La quatrième classe d'écrits comprend ceux qu'Athanase composa pour sa défense personnelle. Dans ce nombre il faut ranger la grande Apologie, où l'on trouve les documens les plus précieux pour l'histoire de l'arianisme; la magnifique apologie adressée à l'empereur Constance; une autre apologie à l'occasion de sa fuite, et plusieurs lettres. Dans la cinquième classe nous mettrons une suite de lettres de consolations, d'exhortations et d'instruction, écrites en différentes circonstances de son épiscopat, et se rattachant généralement à la discussion de l'arianisme; on y trouve aussi des mandemens. Enfin, l'histoire de la vie de saint Antoine contient des préceptes de morale à l'usage des moines. On voit, par conséquent, qu'à un très petit nombre d'exceptions près, tout ce que le saint docteur a écrit a pour but la défense de l'Eglise et de sa doctrine.

Athanase sentait profondément toute la difficulté du problème que les circonstances l'appelaient à résoudre, et cette conviction l'eût sans doute engagé à se contenter de reconnaître inté-

rieurement la vérité de la religion chrétienne et de la développer dans le petit cercle qui l'entourait immédiatement. Un saint respect et le sentiment de la faiblesse humaine l'auraient empêché de travailler par ses écrits et ses explications à l'instruction générale de toute l'Eglise. Son premier devoir était, à ses yeux, de bien se pénétrer, par la foi, du Christianisme traditionnel, de vivre dans la piété et la crainte de Dieu, et de ne pas s'inquiéter du reste (*Or. II. contr. Ar. c.* XXXII). Une voix intérieure lui disait que la bonne voie était de croire Jésus-Christ *sans réserve sur sa parole* (ἤρκει μεν οὖν και μονον ἀκουοντες ταυτα, λεγοντος του κυριου, πιστευειν· ἐπει και ἡ της ἁπλοτητος πιστις, βελτιων ἐστι της περιεργειας; *Or. III. cont. Ar. c.* I). « La connaissance de Dieu, dit-il, ne repose pas sur des preuves humaines, mais sur la foi et sur des méditations pieuses et ferventes. Saint Paul n'a point annoncé la doctrine salutaire de la croix en discours conformes à la sagesse humaine, mais en paroles *d'esprit et de puissance* (*ep. I. ad Serap.*, *cap.* XX. Ἡ γαρ θεοτης οὐκ ἐν ἀποδειξει λογων παραδιδοται, ἀλλ' ἐν πιστει και εὐσεβει λογισμῳ μετ' εὐλαβειας κ. τ. λ). » Ce qui fait partie de la foi dépend d'une connaissance pure de toute subtilité. Quand les disciples du Seigneur reçurent l'ordre de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ils n'eurent pas la folie de demander : *Et*

*pourquoi donc ce second, le Fils, et ce troisième, le Saint-Esprit?* Loin de là, comme ils l'entendirent ils le crurent et ne firent point de questions comme vous (*ep. IV. ad Serap. cap.* v). Il regardait comme une folie de vouloir « à l'aide de l'intelligence humaine dépasser l'intelligence humaine (*c. Apoll. l. I. cap.* XIII. Τις οὖν τοσαυτα ὑμων φιλονεικια ἐφευρεσεων, ὡστε ἀνθρωπινῃ φρονησει, ὑπερ την ἀνθρωπινην νοησιν, ὁριζεσθαι). » C'est ce qui nous fait comprendre pourquoi, en envoyant ses recherches contre les ariens aux moines de l'Egypte, il leur défend d'en prendre des copies. La raison qu'il en donne est fort remarquable; c'est parce qu'il est si difficile de s'occuper des plus hautes et plus sublimes vérités, « qu'il pourrait aisément arriver que l'on nuisît à la doctrine, si la faiblesse humaine et les imperfections du langage rendaient la composition défectueuse (*de morte Arii ad Serap. n.* 5). » Le passage suivant fera voir avec quelle gravité, quel profond respect, quel tremblement intérieur, quelle crainte il écrivait : « J'ai cru devoir vous dire tout ce que j'ai souffert en écrivant, afin que vous pussiez voir par là combien est vrai ce que dit l'apôtre : « O profondeur de richesse de la sagesse et de la « connaissance de Dieu, » et que vous pussiez pardonner à ma faiblesse. *Car plus je faisais d'efforts pour écrire sur la divinité du Fils, plus la*

*connaissance s'éloignait de moi*, et je reconnaissais que plus je croyais la saisir, plus j'en étais abandonné. Il me devenait impossible de mettre par écrit ce que je croyais bien comprendre, et ce que j'écrivais demeurait bien au-dessous de ce que j'avais dans l'esprit, de sorte que ce que j'ai fait n'en est plus qu'une ombre affaiblie. Si j'ai écrit, c'est pour ne pas laisser, par mon silence, exposés à l'incrédulité, les moines qui s'occupent de recherches scientifiques. La compréhension de la vérité demeure loin de nous, à cause de la faiblesse de la chair; *mais il est possible de reconnaître la folie des impies, et quand on la reconnaît, de dire qu'elle est plus amère que la mort.* S'il est impossible de dire ce que Dieu est, il est du moins possible de dire ce qu'il n'est pas. Ainsi, nous savons qu'il n'est pas comme l'homme, et que l'on ne doit rattacher à lui aucune idée de fini. Il en est de même du Fils de Dieu; car si nous sommes bien éloignés de lui par notre nature, il est pourtant facile de réfuter les inventions des hérétiques et de dire : «*Le Fils de Dieu n'est pas cela*, et il n'est pas permis de penser, bien moins encore de s'exprimer comme *vous* sur sa divinité (*ep. ad Monach. cap.* I, II, *fol.* 343).» C'est ainsi que pensait un homme qui avait une vocation décidée pour les hautes investigations; mais c'est le caractère distinctif des hommes vrai-

ment grands et pieux, d'avouer leur faiblesse, et parce qu'ils sont grands eux-mêmes de reconnaître avec respect toute la grandeur de ce qui est grand, tandis qu'à des hommes sans importance ou frivoles, tout paraît aussi insignifiant qu'ils le sont eux-mêmes, ce qui fait qu'ils décident de tout sans hésiter. On voit d'ailleurs déjà et l'on verra encore plus souvent par la suite, que les Pères de l'Eglise méritent bien plutôt le reproche d'avoir pensé qu'il fallait éviter de donner au développement de la foi une expression claire et nette, que celui qu'on leur fait habituellement d'avoir, sans la comprendre, obscurci à dessein la simplicité de la croyance apostolique par des formules abstraites.

En attendant, les passages que je viens de citer pourraient faire croire que, malgré cela, Athanase aurait pourtant essayé de trop approfondir les choses. Il faut donc que nous essayions de reconnaître plus exactement quelles étaient les limites qu'il posait aux recherches de l'homme dans la science de la Divinité. Il ne regardait point la doctrine de l'Église sur la Trinité comme un point qu'il fallût fixer, parce que, par ignorance, on s'était laissé aller à des idées spéculatives qui jetaient du vague sur tout. Elle était pour lui une *doctrine révélée*, un article de foi transmis par les Apôtres, ainsi qu'il pouvait être historiquement démontré. Et à cet égard il avait raison avec

toute l'Église. Cette croyance remontait à son origine. Ce n'était pas l'Eglise qui l'avait inventée, elle lui avait été transmise. Les passages précédens, dans lesquels il dit que l'on ne doit pas s'occuper du comment, prouvent suffisamment qu'Athanase est toujours resté conséquent, et qu'il ne s'est point laissé entraîner dans des erreurs philosophiques.

Qu'est-ce qui lui paraissait donc si difficile? C'était de prouver contre les hérétiques, que le Fils et le Saint-Esprit étaient vrai Dieu avec le Père. Cela était évident pour lui dans sa croyance; son intelligence chrétienne était profondément convaincue que la doctrine de l'Eglise était la véritable; il était clair à ses yeux que le christianisme reposait sur ce dogme; mais en faire comprendre clairement aux autres l'enchaînement, écarter toutes les difficultés que pouvaient présenter sous ce rapport plusieurs passages de la Bible, expliquer ces passages dans l'esprit de l'ensemble, et combattre les objections des ariens, c'était là le problème qu'il avait entrepris de résoudre. Mais ce problème n'est pas au-dessus des forces de l'homme; il n'a rien de transcendant. Il faut même que l'esprit humain se soumette à cette recherche, et rien ne contribue davantage à affermir la foi, que de l'approfondir et de la résumer avec autant de clarté que possible.

Après avoir dépeint, en général, le caractère d'Athanase comme homme et comme écrivain, nous allons nous occuper plus particulièrement de ses deux ouvrages sur la défense du christianisme, composés avant le commencement des discussions ariennes. Il faut bien que ces deux ouvrages aient été écrits avant l'existence de l'arianisme, puisqu'il n'y est nullement question de cette hérésie, ce qui n'aurait pas été possible sans cela, vu les occasions nombreuses qui se présentaient d'en parler. Athanase pouvait avoir environ vingt-trois ans quand il les composa, vers l'an 319 de l'ère chrétienne. Le premier (λογος κατα Ἑλληνων) est un combat contre le paganisme; le second (περι της ἐνανθρωπησεως του λογου) est proprement une démonstration du christianisme. La conduite en est strictement scientifique; il part d'une base certaine sur laquelle il construit son raisonnement. Ses travaux sont, d'après cela, fort distingués et les premiers dans leur genre. L'ouvrage le plus remarquable, c'est celui sur l'incarnation du Verbe. C'est le premier essai qui ait été fait pour présenter le christianisme et les principales circonstances de la vie de Jésus-Christ sous un aspect scientifique. Athanase cherche à comprendre tout ce qui a rapport au but de la venue du Sauveur; tout acquiert sous sa plume une ferme liaison et un appui solide, par la raison que tout est considéré

sous un aspect général. Athanase ne savait pas penser par aphorismes, et la route qu'il suivit était la meilleure pour aller au devant des objections des gentils ; il ne leur était plus possible d'être choqué des détails, une fois qu'ils avaient approuvé l'idée de l'ensemble. Ils ne pouvaient donc combattre que celle-ci, et quant à celle-ci, Athanase savait fort bien l'établir.

Le premier homme fut créé par Dieu à son image. L'image de Dieu c'est le Logos (1) ; et c'est le Logos qui fut communiqué à l'homme ; l'homme est donc la représentation du Logos ; et comme dans le Logos se trouve la plénitude de la Divinité, il contemple dans le Logos Dieu même. Quand on considère l'homme indépendamment de cette image du Logos divin qui est en lui, il est mortel ; par cette image en lui, par sa nature intelligente et spirituelle, il est immortel. Si l'homme la conservait dans sa pureté, il vivrait d'une vie bienheureuse, éternelle et véritable (2). Savoir que

(1) On s'étonnera peut-être qu'Athanase ait placé le dogme du *Logos* au nombre des axiomes dont il ne croyait pas qu'il fût nécessaire d'apporter de preuve. C'est apparemment parce que la philosophie qui régnait à cette époque enseignait elle-même l'existence d'un *Logos*.

(2) De Incarn. c. 3. Οὐχ ἁπλως, ὡσπερ παντα τα ἐπι γης ἀλογα ζωα ἐκτισε τους ἀνθρωπους, ἀλλα κατα την ἑαυτου εἰκονα ἐποιησεν αὐτους, μεταδους αὐτοις και της του ἰδιου λογου δυναμεως, ἱνα ὡσπερ σκιας τινας ἐχοντες του λογου, και γενομενοι λογικοι, διαμε-

l'on est immortel, bon et bienheureux et *connaître Dieu*, est la même chose (1). Par la connaissance de Dieu l'homme est bon; par l'un et l'autre il vit éternellement et se trouve dans la communion la plus parfaite avec Dieu et les Saints (2). C'est cet état que l'Écriture-Sainte a rendu sensible sous le nom de paradis (3). La connaissance de Dieu, la bonté et la jouissance de l'immortalité, c'est donc en cela que consiste la vie dans le paradis, la vie bienheureuse. Mais ce n'est pas dans l'homme seul que le Logos a empreint son image, c'est dans la nature tout entière; sa sagesse est gravée et représentée en elle (4). C'est pour cela que l'homme,

ειν ἐν μακαριοτητι δυνηθωσι, ζωντες τον ἀληθινον και οὐτως των ἁγιων ἐν παραδεισῳ βιον (*Or II. c. Ar. c.* 78). Ἵνα δε μη μονον ὑπαρχῃ τα γενομενα, ἀλλα και καλως ὑπαρχῃ, ἠυδοκησεν ὁ Θεος, συγκαταβηναι την ἑαυτου σοφιαν τοις κτισμασι. Ὅστε τυπον τινα, και φαντασιαν εἰκονος αὐτης ἐν πασι τε κοινῃ και ἑκαστῳ ἐνθεινα.

(1) Δυναμις του ἰδιου λογου, dont l'ἀφθαρσια est le résultat; ἡ περι του Θεου ἐννοια. Ἡ προς αὐτον κατανοησις, ζην κατα Θεον ἡμιν ἐχαρισατο τῃ του λογου χαριτι, tout cela est clairement lié chez Athanase (*de Incarnat. c.* 3, 4, 5). La suite le fera paraître plus clairement encore.

(2) *Adv. Gent. c.* 2. Ἵνα την ταυτοτητα (avec le *Logos*) σωζων μητε της περι Θεου φαντασιας ποτε ἀποστῃ, μητε της των ἁγιων συζηνσεως ἀπαπηλλαγῃ.

(3) *Adv. Gent. c.* 2. Ἐν ἐκεινῳ τῳ τοπῳ, ὃν και ὁ ἁγιος Μωυσης τροπικως παραδεισον ὀνομασεν.

(4) *Adv. Gent. c.* 2. Και των ὀντων αὐτον Θεωρητην και ἐπι-

étant lui-même l'image du Logos, a pu saisir l'ensemble de la création et la comprendre; il retrouve le Logos en elle; car elle est aussi et surtout l'image de l'homme. La véritable connaissance de Dieu par l'union avec le Logos et la vertu, équivalait donc encore, aux yeux d'Athanase, à la perception et à la compréhension du monde; il admettait une connexion intime, la plus intime possible, entre l'homme primitif et le monde. En s'unissant sincèrement avec le Logos, l'homme contemplait d'une façon réelle le monde et Dieu. En conséquence, le monde, ressemblant à l'homme, était à sa pleine disposition avec tout ce qu'il contenait; la vie dans le paradis était délicieuse. Mais la loi avait aussi été donnée à l'homme pour l'éprouver; car il avait été créé libre (*de Incarnat.*, *cap.* III, *των ἀνθρωπων εἰς ἀμφοτερα νευειν δυναμενη προαιρεσις*). Il dépendait de lui de rester dans cet état bienheureux, comme d'en sortir.

Le mal n'existait donc pas au commencement

*στηρονται, δια της προς αὐτον ὁμοιωσεως κατασκευασι* (*orat. II. c. Ar. c.* 78). *Γν ᾖ (σοφια του Θεου ἐν ἡμιν γενομενη) το εἰδεναι και το φρονειν ἐχοντες, δικτικτοι γινομεθα της δημιουργου σοφιας. Και δι' αὐτης γινωσκειν δυναμεθα τον αὐτης πατερα. Ὁ γαρ ἐχων, φησι, τον υἱον ἐχει και τον πατερα* (*c.* 79). *Εξεχειν αὐτην (σοφιαν) ἐπι παντα τα ἐργα αὐτου. Ἡ δε τοιαυτη· ἐκχυσις αὐτης οὐσιας της αὐτοσοφιας, ἀλλα της ἐν τῳ κοσμῳ ἐξεικονισθεισης κ. τ. λ.* (*or. I, c. Ar. c.* 39). *Ἡς (σοφιας του Θεου, c'est à-dire του λογου) τα γενητα παντα μετεχει.*

(ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία); et même encore aujourd'hui il n'existe pas chez les saints, ni en général par rapport à eux (οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή). Dieu ne voulait pas non plus le mal. Car il donna à l'homme la connaissance de sa propre nature éternelle, afin qu'en conservant cette unité avec Dieu (τὴν ταυτότητα), il ne pût jamais perdre ni la conscience de Dieu, ni la communion avec les saints. Il devait se réjouir de ces dons et de la puissance du Logos paternel, qui était devenu sa propriété, rester en communion avec Dieu (συνομιλεῖν τῷ θεῷ), et mener ainsi une vie immortelle toujours heureuse, et que rien ne pouvait troubler. Car lorsqu'aucun obstacle ne l'empêche de connaître Dieu, l'homme contemple toujours dans sa pureté l'image du Père, le Logos de Dieu, à l'image de qui il a été fait. Il éprouve une grande volupté à connaître par lui la direction de l'univers, et, élevé au-dessus du monde corporel et sensible, à se rattacher, par la force de son esprit, au royaume spirituel et à la Divinité dans le ciel (*adv. Gent., cap.* II).

Il dit ensuite : « Le mal n'est point une substance par lui-même, comme le croient les Grecs, car d'après eux le mal existe (c'est la matière); et il ne vient pas non plus du Créateur de toutes choses. Si le premier point pouvait être vrai, Dieu ne

serait pas le créateur de toutes choses, et si l'on admettait le second, le bien devrait être mêlé avec le mal; mais la nature du bien n'a rien de commun avec celle du mal; donc le bien ne saurait être la base du mal. Si le monde visible (τα φαινομενα) était l'ouvrage du mauvais principe, où serait donc l'œuvre du Dieu bon? car rien n'est visible que la création de celui qui a fait le monde. A quelle marque reconnaîtrait-on l'existence du Dieu bon, puisqu'il n'y aurait aucun ouvrage qui l'annonçât (1)? Il est absolument impossible qu'il existe en même temps deux êtres éternels opposés l'un à l'autre. Qu'est-ce qui les sépare donc? qu'est-ce qui les tient éloignés l'un de l'autre? Ils ne peuvent être en même temps (à côté l'un de l'autre), parce qu'ils s'excluent l'un l'autre; et pas davantage l'un dans l'autre, parce que leurs natures sont inconciliables et contraires l'une à l'autre. Il faudrait donc qu'il y eût encore un troisième principe qui les fît séparés, qui ordonnât leur existence. Mais quelle serait la nature de ce troisième principe? Il ne pourrait être que bon ou

(1) Ici manque la pensée intermédiaire : si la matière était le mauvais principe, Dieu ne pourrait avoir rien de commun avec elle. Il faudrait donc, dans la supposition que la matière fût mauvaise, que le monde tout entier fût étranger à Dieu. Mais en ce cas le Dieu bon ne serait pas reconnaissable, puisqu'il ne se serait pas révélé.

mauvais, car tous les deux à la fois cela ne serait pas possible. De sorte que nous ne ferions que tourner dans un cercle vicieux (*adv. Gent.*, *cap.* VI, VII).

Or Athanase soutient que le mal, qui n'existe pas par lui-même, et que Dieu n'a ni produit ni voulu, a été inventé et imaginé par la liberté de l'homme. Voici quelle est sa pensée : L'homme, faisant usage de sa liberté, pouvait aimer Dieu ou n'aimer que lui-même (sans Dieu); il pouvait tout rapporter à Dieu ou à lui ; l'homme pouvait trouver Dieu dans le monde; mais il pouvait aussi employer sa liberté à autre chose, à satisfaire ses goûts sensuels. L'homme s'en aperçut, il en fit l'essai, et s'abandonna au fini. Le mouvement et l'activité sont naturels à l'homme. Il s'imagina d'après cela que, pourvu qu'il se mût, il suivait sa nature et demeurait fidèle à sa destination. L'homme pouvait se diriger de deux côtés différens; vers le Créateur ou vers la créature ; il crut qu'en faisant ce qu'il pouvait, il ferait toujours bien ; il choisit donc ce qu'il pouvait faire et négligea ce qu'il devait faire. Mais cela se fit par la séduction de Satan.

Je vais maintenant citer quelques passages : « Les hommes négligèrent le bien et mirent de la nonchalance à le contempler ; ils cherchèrent ce qui était plus près d'eux, c'est-à-dire le corps et

ses forces. Ils éloignèrent leur esprit des choses spirituelles et commencèrent à se contempler eux-mêmes. Mais en se contemplant ainsi eux-mêmes et en tendant vers le corps et le monde sensible, ils tombèrent dans l'égoïsme et se préférèrent à la divinité. L'âme se plut dans les plaisirs sensuels et trouva que ces plaisirs étaient quelque chose de bon pour elle; ainsi induite en erreur, elle abusa du mot de bien et prit le plaisir pour une chose intrinséquement bonne. Car comme, d'après sa nature, le mouvement lui est facile, elle ne cessa pas de se mouvoir même après s'être éloignée du bien. A la vérité, ses mouvemens ne la portent plus dans la direction de Dieu et sont bien plus loin encore de l'aider à contempler Dieu; elle se figure, au contraire, des choses qui n'existent point, elle change ses forces et en abuse, en vertu de sa liberté, pour courir après les désirs qu'elle s'est formés. Car elle remarque que sa liberté lui permet de se servir de son corps pour aller de deux côtés différens : vers l'existence et vers le néant. Ainsi, par exemple, elle peut se servir des yeux pour contempler la création et, dans son harmonie, reconnaître le Créateur; au lieu de cela, elle se tourne vers la concupiscence, et prouve qu'elle en a le pouvoir; et elle s'imagine que, pourvu qu'elle se meuve, elle conserve sa dignité, et qu'elle ne saurait mal faire en faisant

ce qui est son pouvoir. Elle ne croit pas qu'elle n'a pas été créée uniquement pour le mouvement, mais pour se diriger du côté où son devoir l'appelle. C'est tout comme si le conducteur d'un char, en entrant dans la carrière, se contentait de pousser son cheval en avant, sans s'inquiéter s'il se dirige vers le but ou bien tout-à-fait au hasard. Il le peut toutefois, s'il le veut. Mais il se jette tantôt sur ceux qui se trouvent sur sa route et tantôt dans l'abîme, s'abandonnant tout-à-fait à la rapidité de ses chevaux, se réjouissant de cette rapidité, sans réfléchir qu'ils l'éloignent du but au lieu de l'y conduire (*adv. Gent. cap.* III, VI). Le mal est une chose qui est venue se joindre à ce qui était dans l'origine, et cela par la ruse de Satan; la véritable liberté cessa d'exister; ne point pécher est conforme à la nature; pécher est contraire à la nature (κατ' ἀναγκην το ἁμαρτανειν συμβεβηκεν, προδηλον, ὁτι το μη ἁμαρτανειν κατα φυσιν γεγονε, *adv. Apoll. l. II. cap.* VI, VII).» Ces remarques d'Athanase sont sans contredit aussi profondes que justes. Il déduit la possibilité du péché de la liberté de l'homme et de sa position dans le monde sensible. Comme il y a un emploi de la liberté qui est permis, il doit être facile de se tromper et de croire que tout emploi quelconque est le bon. Dans le commencement, l'homme ne fait pas le mal avec connaissance de cause, mais dans l'idée qu'il est bien et

qu'il l'est, parce qu'il *peut le faire*. Ces observations peuvent s'appliquer aussi au mauvais emploi de la pensée; il n'arrive que trop souvent de croire que tout ce que l'on pense est vrai, par la seule raison que l'on peut le penser.

Or voici la conclusion d'Athanase : « La doctrine de l'Église est donc vraie quand elle dit que le mal n'est point en Dieu ni par Dieu; qu'il n'a point été de toute éternité, et qu'il n'a point à proprement dire d'existence. Après avoir cessé de contempler le bien, les hommes commencèrent à racouter et à imaginer ce qui n'est pas. L'âme de l'homme a fermé l'œil par lequel elle peut voir Dieu et elle s'est figuré le mal; *elle se meut en lui et semble faire quelque chose tandis qu'elle ne fait rien* (*adv. Gent. cap.* VII). » Il développe après cela les suites du péché.

Athanase considérant la pure connaissance de Dieu, la félicité suprême, le bien moral, la contemplation du monde dans sa vérité et la certitude de l'immortalité comme des choses absolument identiques, il devait aussi regarder tout cela comme perdu à la fois par le péché. L'homme prit le caractère des choses finies, auxquelles il s'était abandonné (*την προς αυτας σχεσιν εχειν*); une inquiétude secrète, un sentiment d'effroi s'empara de lui; il ne pouvait plus avoir que des pensées finies (*τα ονητα φρονειν τη ψυχη προσγεγονε*). Regardant

le corps comme ce qu'il y a de plus précieux, l'âme ne veut point se séparer de lui et oublie l'immortalité ; elle devient injuste envers son prochain dès qu'elle ne peut satisfaire les désirs (sensuels) pour lesquels seuls elle a de la sympathie, et elle va jusqu'à commettre des meurtres. Il fallait bien, d'ailleurs, que l'homme mourût, puisque sans le péché la mort corporelle n'aurait pas été indispensable pour passer à l'immortalité dans le ciel (*adv. Gent. cap.* III).

«Cela devait arriver, car Dieu avait annoncé ainsi d'avance aux hommes qu'ils mourraient s'ils péchaient, et qu'ils resteraient même dans la mort et dans la corruption; en effet, quand Dieu dit : «Vous mourrez de mort, » cela ne signifie-t-il pas non seulement qu'ils mourront, mais même qu'ils resteront dans la corruption de la mort (*de Incarnat.*, *cap.* III)? Par le péché, la mort règne en souveraine (ἐκρατιβασιλευων). Car la violation de la loi ramena les hommes à leur nature, en sorte que comme s'ils n'avaient pas été, ils souffrirent aussi la perte de leur existence, et devinrent la propriété du temps. Et c'était juste, car les hommes n'ayant point d'existence par leur nature, et ne l'obtenant que par la présence et l'amour du Logos, il s'ensuit naturellement que, privé de la connaissance de Dieu, l'homme doit retomber dans le néant. Car ce qui n'a point d'existence, c'est le

mal ; le bien, au contraire, est l'existence même car il tire son origine de Dieu *qui est*. Or l'homme aurait dû être privé à jamais de l'existence, c'est-à-dire se dissoudre dans la mort et rester dans la mortalité ; car, par sa nature, l'homme est mortel, puisqu'il est sorti du néant. Mais, à cause de sa ressemblance avec celui *qui est*, il aurait vaincu sa mortalité naturelle, s'il avait conservé cette image par la contemplation de Dieu, et il serait resté immortel, comme le dit la Sagesse. Mais immortel il aurait vécu comme Dieu (*de Incarnat., cap.* IV). »

Il faut que je joigne ici quelques remarques explicatives. La mort, la corruption de la mort, la mortalité, la rentrée dans le néant, signifient l'éloignement de Dieu, la misère du péché ; comme aussi l'expression contraire, « la vie éternelle (ζωὴ αἰώνιος) » est prise chez Athanase et chez d'autres, pour la vie en Dieu. Car Athanase ne croyait pas que, par le péché, l'homme fût devenu mortel quant à son âme (*adv. Gent., cap.* XXXIII). Il démontre que l'âme est par elle-même immortelle (1). Mais il soutient que l'âme a perdu, par

(1) Il est nécessaire de faire cette observation, parce que diverses personnes, et entre autres Munscher (t. IV, p. 283), prétendent que saint Athanase enseignait que l'anéantissement de l'âme était une punition de Dieu. Mais Munscher se contredit singulièrement à la page 136, ce qui lui arrive souvent.

le péché, le sentiment de son immortalité et de la vie éternelle, parce que l'image de Dieu s'est effacée dans l'homme. Devenir mortel, retomber dans le néant, signifie donc ne plus avoir en soi la force de savoir que l'on est immortel, parce que cette force n'est autre chose que la vertu; la vertu et l'existence sont des expressions identiques chez Athanase. Servir le péché s'appelle chez lui mener une vie dans la mort, parce que l'on a accueilli en soi le néant, qui communique son caractère à l'homme; c'est un balancement perpétuel entre l'existence et le néant. Nous voyons par là aussi le sens qu'Athanase attachait à la menace de Dieu : « Vous mourrez de mort. » Cela veut dire, indépendamment de la nécessité de mourir corporellement, perdre aussi Dieu, ne plus se connaître soi-même, ni sa dignité, tomber de la félicité dans la fragilité; s'enfoncer dans les ténèbres (ἀντι του θεου τα φθαρτα και το σκοτος ζητειν, *adv. Gent.*, *cap.* VI, VII), être soumis aux vicissitudes de cette vie, éprouver la crainte de la perdre, etc.

Les passages suivans démontrent encore qu'Athanase comprenait effectivement la chose ainsi; ils expriment de la manière la plus claire le péché

parce qu'il n'entendait pas l'usage de la langue. Retomber dans le néant, signifie chez Athanase tomber dans le péché : le péché étant pour lui le néant.

originel : « Tous les hommes, depuis Adam, meurent et restent morts ; les hommes qui ne sont descendus que d'Adam (μονον ἐξ Αδαμ ὀντες), sont morts, et la mort a régné sur eux (*Or. I. c. Ar.*, *cap.* XLIV). De même que par le péché d'Adam, le péché a passé sur tous les hommes, de même aussi par l'incarnation du Seigneur, une si grande force a passé sur tous qu'ils peuvent dire, etc. (l. I, chap. XI).» Ce qui, dans ce passage, s'appelle la faiblesse de la mort, que tous ont héritée d'Adam, est ici le péché. « En Adam tous les hommes sont devenus esclaves, en sorte qu'ils ne reçoivent plus le sentiment divin (το παραπτωμα, ἐν ᾧ δια παντος ἠχμαλιζετο, ὡστε μη δεχεσθαι τον θειον νουν). Nous étions depuis le commencement, et avant que nous fussions au monde, soumis à l'esclavage de la corruption et à la malédiction de la loi » (ἡμεις δε το πριν ἡμεν ὑπευθυνοι ἐξ ἀρχης μεν τη δουλειᾳ της φθορας και τῃ καταρᾳ του νομου) (*Or. II. c. Ar.*, XIV). «De même que tous ceux qui sont de la terre meurent en Adam, de même aussi tous ceux qui sont régénérés d'en haut, par l'eau et l'esprit, sont animés en Jésus-Christ (*Or. IV. c. Ar.*, *cap.* XXX). » Le péché originel, le péché de tous en Adam, la totale incapacité de l'homme d'arriver par lui-même à Dieu, est exprimé dans cette citation, aussi clairement que le sens du terme de *mort sortie d'Adam*. Du reste, Athanase ne cherche point

à éclaircir le péché originel lui-même. En attendant j'ai voulu rapporter tous ces passages, afin de bien faire connaître, par la variété de l'expression, ce qu'Athanase pensait du péché originel et de ses suites (1).

Cependant les effets du péché du premier homme se développaient de plus en plus dans tous les sens. Il produisit aussi l'idolâtrie. « L'âme n'était pas contente d'avoir découvert le mal, et elle se dirigeait toujours vers de pires choses. Elle apprit à connaître la diversité des plaisirs des sens ; elle s'environna de l'oubli des choses divines, se réjouit uniquement des passions corporelles, de l'apparence et de ce qui frappe les yeux, croyant qu'il n'y a rien au-delà de ce qui se voit, et que rien n'est bon que ce qui est terrestre et corporel. Oubliant alors qu'elle est l'image du Dieu de bonté et éloignée de lui, elle ne voit plus, par ses propres forces, le Logos de Dieu, d'après lequel elle a été créée; *mais se trouvant hors d'elle-même*, elle s'imagine et se figure le néant. Car les embarras des plaisirs corporels voilent le miroir qu'elle porte en elle-même, par lequel seul elle

(1) On peut comparer avec cela ce que Munscher (t. IV, p. 147) dit avec une légèreté inconcevable de la doctrine d'Athanase, sur les effets du péché d'Adam sur ses descendans. Marheineke, dans son Ottomar, a bien jugé Munscher, précisément par rapport au péché originel.

peut contempler l'image du Père, et elle ne contemple plus ce qu'elle devrait voir. Elle est enchaînée de tous les côtés, et ne voit que le monde sensible. Remplie de désirs charnels, égarée par de fausses images, elle se forme une idée corporelle et sensible du Dieu qu'elle a oublié en elle-même; elle donne au monde sensible le nom de Dieu, et ne glorifie que ce qu'elle veut et ce qu'elle trouve en rapport avec sa fausse position. C'est ainsi que les mauvaises dispositions devinrent la cause du culte des idoles. L'homme s'étant une fois représenté le mal, qui n'existe pas, invente aussi des dieux qui n'existent point; comme celui qui, étant au fond d'un précipice et ne voyant plus la lumière, croirait qu'il « n'y en a plus, et que ce qu'il voit est la vérité (*adv. Gent.*, *cap.* VIII). » Une fois détournés de Dieu et rabaissés dans leurs pensées, les hommes rendirent des honneurs divins au ciel, au soleil et à la lune. Leurs idées étant devenues plus obscures encore, ils prirent les élémens des choses pour Dieu (le feu, l'eau, etc.); les hommes se vautrèrent comme des reptiles dans la boue; ils placèrent au rang des dieux les statues des hommes vivans et morts. Ils allèrent même jusqu'à diviniser les plaisirs sensuels (dans la déesse *Aphrodite*). Ils firent des dieux de leurs rois et des fils de leurs rois, soit par respect, soit par crainte de leur tyrannie, comme les Crétois de

Jupiter, les Égyptiens d'Osiris ; et plus tard encore, les hommes n'ont-ils pas, par la crainte que leur inspirait Adrien, honoré Antinoüs, bien qu'ils sussent qu'il était le ministre des plaisirs infâmes de l'empereur (l. I, chap. VIII) ? » Ces remarques sur l'idolâtrie sont profondes et vraies. Celui qui aime le christianisme et qui connaît sa nature, ne peut expliquer le paganisme que par le péché. C'est pourquoi le sentiment chrétien s'est toujours exprimé ainsi, chez Justin, chez Athénagore, etc., quoique sous une forme moins précise. Car ceux-ci croyaient que les mauvais esprits seuls s'étaient laissé rendre un culte divin, et que c'étaient là les dieux des païens. Si le polythéisme était l'état primitif de l'humanité, un des degrés nécessaires de sa culture, le christianisme ne serait pas le résultat d'un plus grand développement de l'esprit de l'homme; Dieu n'aurait pas pris pitié du genre humain dans le Rédempteur, mais l'intelligence aurait débordé en Jésus-Christ. Si l'erreur et le péché sont des suites nécessaires l'un de l'autre, le polythéisme étant évidemment une erreur, il doit être un résultat du péché. Le mieux ne s'est pas seulement développé en Jésus-Christ, mais le bien et le vrai nous sont absolument arrivés par lui. C'est pourquoi Irénée remarque avec justesse, ainsi que je l'ai déjà fait voir, que Jésus-Christ a été conçu dans le sein d'une vierge par

le Saint-Esprit, et non pas selon la génération ordinaire des hommes, afin qu'une race toute nouvelle commençât par lui, et que cette race ne fût pas un simple développement de l'ancienne (1). Le développement naturel, depuis que la nature était devenue elle-même contraire à la nature, ne pouvait que produire des êtres toujours pires, et finir par la dissolution complète du genre humain. C'est pourquoi chaque chrétien individuellement est né de Dieu, comme Jésus-Christ, et non pas de la volonté de la chair. Comme d'après la doctrine de notre Église, chaque chrétien individuellement ne peut pas faire le commencement du bien par lui-même, mais seulement par la grâce qui le remue intérieurement; comme il n'arrive pas *peu à peu* au bien par ses propres forces, mais que le commencement en est posé d'une manière absolue, par la grâce; de même aussi le christianisme, pris dans son ensemble, n'est point la suite du développement successif du genre humain, et ne peut s'expliquer par rien de ce qui a précédé *de la part de l'homme*. C'est

(1) En dernier lieu, Steffens (*Carricaturen des Heiligsten*, t. *II*, *p.* 725) (De la vraie foi et de la fausse théologie, p. 19) s'exprime comme saint Irénée. Tholuk (dans le 1er volume des Mémoires de Néandre, p. 17 et suivantes), en expliquant l'origine du paganisme, invoque principalement le témoignage d'Athanase.

pourquoi le paganisme est nécessairement venu du mal, quoiqu'il y perce encore bien des choses bonnes et vraies, qui s'y sont conservées, parce que le Logos n'a jamais tout-à-fait abandonné notre race, bien qu'elle l'eût mérité.

Athanase continue à développer ses réflexions, et montre comment le polythéisme, né du péché, n'a produit que des péchés et n'a servi qu'aux progrès du mal. Les dieux devinrent les modèles de la perversité, et l'on vit les femmes de la Phénicie offrir leur chasteté en sacrifice (*adv. Gent., cap.* XXV, XXVI, *et cap.* X, XIII *et suivans*). Mais depuis long-temps les plus sages d'entre les Grecs soutenaient que les poètes seuls avaient inventé ces récits au sujet des dieux, et l'on opposa même cet argument aux chrétiens. Athanase y répond fort justement : Ou bien il faut admettre que les personnes sont imaginaires aussi bien que les récits, alors il est évident qu'on ne peut pas les regarder comme des dieux ; ou bien on distingue les personnes des inventions des poètes, et l'on accepte seulement les premières comme réelles. Mais, dans ce cas encore, nous ne devrions pas regarder ces personnages comme des dieux, puisque nous ne savons rien de ce qui a rapport à eux que par les récits mensongers des poètes. Du reste, ces hypothèses supposent que les poètes savaient ce qui convient à Dieu, puisqu'on ne devrait pas

admettre que, simplement pour se divertir, ils aient attribué aux dieux des actions inconvenantes. Mais cette supposition est fausse. Si les poètes avaient su ce qui convenait à Dieu et que ces récits eussent été un simple jeu de leur imagination, ils n'auraient rien mis de terrestre en Dieu. Quand on veut décrire la propriété du feu, on ne songe pas à lui attribuer celle de l'eau. En décrivant la terre, on ne dira pas qu'elle est lumineuse, ni le soleil qu'il est ensemencé. La nature et les propriétés s'accordent, et par l'une on reconnaît les autres. Si donc les poètes avaient attribué à leurs dieux ces qualités infâmes, ils auraient fait voir par là qu'ils n'avaient aucune idée de la nature de Dieu (*adv. Gent. cap.* XVI). L'excuse que les fables doivent être interprétées symboliquement n'a pas plus de fondement. En tout cas, on aurait confondu le signe avec la chose, et c'est là précisément le péché. C'est ainsi qu'Athanase cherchait à démontrer l'origine de l'idolâtrie.

Il avait dit que, par le péché, l'homme était sorti de lui-même, et que par là il avait cherché la divinité loin de lui, dans le fini. Voici donc la voie qu'il recommande de suivre pour arriver à la connaissance de Dieu. « Pour connaître et bien comprendre la vérité et le vrai Dieu, nous n'avons qu'à nous connaître nous-mêmes; le chemin qui conduit à lui n'est pas hors de nous, mais en nous;

nous pouvons trouver par nous-mêmes la cause première, comme le dit Moïse : « La parole de la « foi est dans votre cœur (*Deut.* 30, 19); » et le Sauveur l'a confirmé en disant : « Le royaume de « Dieu est au milieu de vous (*Luc.* 17, 21). « Car nous avons en nous-mêmes la foi et le royaume de Dieu, et nous pouvons promptement voir et reconnaître le Roi de toutes choses, le Logos salutaire du Père. Les serviteurs des idoles, les Hellènes, n'ont donc point à alléguer pour excuse que l'homme ne se trompe pas lui-même, soutenant qu'il n'a pas en lui cette voie, et cherchant à excuser par là son incrédulité ; car nous avons tous cette voie, quoique nous ne la suivions pas tous et que nous fassions des écarts, nous laissant entraîner aux plaisirs de la vie. Or, si quelqu'un demandait quelle est cette voie, je répondrais que l'âme et l'esprit étant placés sous sa direction, c'est par elle seule que Dieu peut être connu et contemplé, à moins que les impies ne renient leur âme aussi bien que Dieu (*contr. Gent. cap.* xxx).»

Or, il arriva en effet que l'âme fut reniée comme telle, ou du moins rarement connue quant à sa véritable distinction d'avec le corps. Comme, d'après cela, Athanase avait déjà remarqué que les âmes avaient acquis, par le péché, une complète affinité avec les corps, et s'étaient perdues elles-mêmes en perdant la connaissance

de Dieu, il cherche après cela à prouver qu'elles ne sont pas identiques avec les corps, et passe de là à une définition plus complète de la différence entre Dieu et le monde. « L'âme juge, dit-il, de ce qui est hors d'elle, fixe aussi son attention sur les choses absentes, réfléchit surtout à diverses reprises, et finit par choisir après mûre délibération. L'homme embrasse tout avec son esprit et triomphe de la concupiscence par la force de cet esprit. Par conséquent cet esprit est distinct de ses sens corporels. Ce n'est que parce qu'il est d'une nature différente qu'il peut être leur juge. Ce que les sens observent, l'esprit l'apprécie; il s'en souvient et choisit ce qu'il y a de mieux. L'œil ne fait que voir, l'oreille qu'entendre, mais le jugement à porter sur ce qui a été vu et entendu est du ressort de l'âme. L'œil est destiné par la nature à voir et l'oreille à entendre; or, qu'est-ce qui fait que l'œil manque si souvent à sa destination naturelle et qu'il ne voit pas? Bien souvent quand le corps est couché sur la terre, l'âme contemple les choses célestes. Souvent le corps repose et dort; mais l'homme intérieur se meut, voit ce qui est hors de lui, parcourt des pays divers et prévoit l'avenir. Qu'est-ce que cet homme intérieur si ce n'est l'âme intelligente? Comment se fait-il que, le corps étant mortel par sa nature, l'homme songe à l'immortalité et quitte

souvent la vie par amour pour la vertu ? Le corps est périssable, et pourtant l'homme s'occupe souvent de l'éternité; il méprise le présent pour satisfaire le désir qui l'entraîne vers cette éternité. Le corps mortel et périssable ne s'occupe certainement pas des choses qui lui sont opposées. Or, si le corps est opposé à l'âme, celle-ci doit être immortelle puisque le corps est mortel. Voyez! Quoique dans le corps, elle vit souvent comme si elle était hors de lui; elle voit ce qui est au-dessus de la terre, elle se rencontre avec les saints et les anges, et s'élève jusqu'à eux quand elle est pure. omment, une fois qu'elle sera séparée du corps, n'aurait-elle pas une connaissance bien plus parfaite de l'immortalité? Si unie avec le corps, elle peut vivre d'une vie qui n'est point corporelle, elle vivra encore bien mieux de cette vie, après la mort du corps; à cause de Dieu qui l'a fait ainsi par son Logos, notre Seigneur Jésus-Christ. C'est par lui qu'elle pense et qu'elle conçoit ce qui est immortel et éternel, *parce que lui aussi est immortel*. Le corps ne saisit que ce qui est mortel, c'est pourquoi il est mortel; l'âme pense et voit ce qui est immortel, c'est pourquoi elle est immortelle et vit à jamais. Car les idées et la contemplation de l'éternité ne la quittent jamais; elles sont pour elle le gage de son immortalité. C'est certainement aussi pour cette raison

qu'elle a la conscience de Dieu et que ce n'est pas du dehors qu'elle prend la connaissance du Logos (*adv. Gent.*, *cap.* XXX-XXXIII). »

Athanase termine ce qu'il dit de l'âme, conformément à son idée fondamentale sur le rapport entre la connaissance de Dieu et celle de nous-mêmes. « Nous soutenons donc que les païens, comme nous l'avons déjà dit, ayant renié Dieu et adoré des objets qui n'avaient point d'âme, ont cru aussi qu'ils n'avaient pas eux-mêmes une âme douée d'intelligence. Sans âme eux-mêmes, ils rendent un culte à ce qui n'a point d'âme, et ils méritent notre pitié et notre secours. Cependant, s'ils se vantent d'avoir une âme et un esprit, pourquoi se conduisent-ils comme s'ils n'avaient point d'âme et point d'esprit? Car ils ont une âme immortelle et invisible, et ils cherchent Dieu en ce qui est visible et mortel. Ou bien pourquoi ne volent-ils pas de nouveau vers Dieu, de même qu'ils l'ont abandonné? Car, de même qu'ils se sont éloignés de Dieu avec leur esprit et qu'ils ont pris le néant pour Dieu, de même aussi ils peuvent, avec l'*esprit de leur âme* (τῷ νῷ τῆς ψυχῆς), retourner à Dieu. Mais, pour pouvoir y retourner, il faut qu'ils effacent les taches qu'ils ont faites à leur âme, qu'ils la purifient si bien qu'il n'y reste plus rien d'étranger, et qu'elle se montre aussi nette que lorsqu'elle a été créée, afin qu'ils puissent voir en

elle le Logos du Père, à l'image duquel ils avaient été créés dans l'origine (*l. l. cap.* XXXIV).»

Athanase pose en fait que l'homme, par sa conscience immédiate, a la certitude de sa nature divine et par conséquent de l'immortalité de l'âme; mais, non content de cela, il a voulu se rendre clairement compte à lui-même de ce sentiment. Il avait aussi la conscience de Dieu, comme étant un être distinct du monde, ainsi que l'âme est distincte du corps. Mais nous verrons pourtant plus bas qu'il ne regarde pas Dieu comme séparé du monde; car c'est par là qu'il démontre la possibilité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Du reste, il rattache ses pensées sur la dissemblance entre Dieu et le monde à sa démonstration de l'unité de Dieu. Les païens ayant adoré certaines parties du monde comme autant de dieux différens, il dit que le monde doit être regardé comme un grand être organisé, dont chaque partie intégrante est nécessaire à l'ensemble; toutes ont besoin les unes des autres et ce n'est qu'ainsi que leur existence est possible; or, avoir besoin d'un autre et être dieu sont des idées contradictoires (*adv. Gent. cap.* XXVIII, XXIX) (1). En attendant, comme on aurait pu prendre la to-

(1) *C.* 28. Εἰ γὰρ τις καθ' ἑαυτὰ τὰ μέρη τῆς κτίσεως λάβοι, ἕν ἑκάστου ἴδοι τέκνον, οὐδὲν ἄλλον καθ' ἑαυτὸν μόνον, καὶ σύλλογον

talité des parties pour Dieu, il remarque que Dieu n'est point un composé de parties diverses et qu'il n'est pas différent de lui-même. Il dit ensuite que, dans le monde fini, tout se compose de contrastes, lesquels toutefois se combinent pour former une unité; or, si chaque partie individuelle se maintient dans ses limites et forme avec le reste un tout harmonique, cela prouve évidemment qu'il faut qu'il y ait quelque part un être élevé au-dessus de toutes ces individualités et par conséquent de l'ensemble, et en outre que cet être soit unique parce que l'ordre est unique. Il emploie la preuve physico-théologique pour démontrer l'existence de Dieu.

Je vais citer quelques passages pour faire connaître complètement Athanase. « Si l'on considère le ciel, le cours du soleil et de la lune, les positions et les mouvemens des autres astres, qui sont opposés les uns aux autres, mais qui tous observent un ordre dans leur opposition, ne faut-il pas que l'on pense que ces astres ne se sont pas créés eux-mêmes, mais qu'ils ont été créés et réglés par un autre (par un être différent d'eux)?

χωρις, και γην και ἀερα, και την θερμην και ψυχραν, και ξηραν και ὑγραν οὐσιαν διελων ἀπο της προς ἀλληλα συναφης, ἑκαστον ἐκλαβοι καθ' ἑαυτο και ἰδιᾳ θεωρησειε, εὑρησει παντως μηδεν ἱκανουμενον ἑαυτῳ, ἀλλα παντα της ἀλληλων χρειας δεομενα και ταις παρ' ἀλληλων ἐνιποφορεις συνισταμενα.

Quiconque voit le soleil se lever tous les jours, la lune luire régulièrement la nuit après un nombre fixe de jours, d'autres astres changer mystérieusement leur cours, d'autres encore rester toujours à la même place, ne conclura-t-il pas que très certainement ils sont gouvernés par un créateur du monde? Les contrastes sont perpétuels dans la nature, et pourtant elle offre une parfaite harmonie. La chaleur est l'opposée du froid, la sécheresse de l'humidité; mais ils forment ensemble une unité comme celle d'un corps. Ne doit-on pas croire qu'un seul être réunit tout cela? L'hiver cède au printemps, le printemps à l'été, l'été à l'automne; ils sont contraires l'un à l'autre; car le printemps est doux, l'été chaud, l'automne fertile, l'hiver meurtrier; mais toutes les saisons procurent à l'homme une utilité égale et qui n'a rien de nuisible. Il faut donc bien qu'il y ait un être qui soit supérieur à tout cela et qui égalise tout, quand même on ne le verrait pas. Les nuages sont soutenus par l'air et soutiennent à leur tour la pesanteur de l'eau. N'y a-t-il donc pas un être qui les retient ensemble et qui leur commande? La terre, toute pesante qu'elle est par sa nature, est posée sur l'eau et se tient ferme sur cet élément, si mobile par la sienne. A des époques réglées, la terre produit ses fruits, le ciel envoie la pluie, les fleuves coulent, les sources jaillis-

sent, les animaux se propagent; et tout cela ne se fait pas au hasard, mais dans certains momens. Qui est-ce qui met de l'unité en tout? Ces choses ne peuvent pas se réunir d'elles-mêmes à cause des contrastes que présente leur nature. L'eau est pesante par sa nature, et cependant les nuages qui sont légers en contiennent. Le mâle ne ressemble point à la femelle, et pourtant ils s'unissent, et leur union produit un être semblable à l'un des deux. Ce qui est opposé par nature s'est-il donc réuni de lui-même? Il faut bien qu'il y ait un être plus puissant, le maître de toutes choses, à qui les élémens sont soumis, que tout suit et à qui tout obéit. On ne voit point ces natures contraires se combattre d'elles-mêmes; reconnaissant le Seigneur qui les unit, l'amitié remplace entre elles l'hostilité; il suffit qu'il le veuille pour que les choses les plus opposées sympathisent. Tel objet, par sa nature, s'élève; tel autre s'abaisse; celui-ci est pesant, celui-là est léger; si le soleil voulait éclairer, et que l'air ne voulût point laisser passer ses rayons, quelle confusion il en résulterait! Si la nuit ne cédait pas au jour, si les astres placés, les uns plus haut, les autres plus bas, se battaient entre eux, l'ordre ne manquerait pas de se changer en désordre (κοσμος ἀκοσμια). Car, dans le combat, tout se détruirait réciproquement, ou bien les vainqueurs demeureraient seuls. De cette manière

il n'y aurait pas de terre. Car, si la terre restait seule, ce serait comme si un corps ne se composait plus que d'un pied ou d'une main; ce ne serait plus un corps. Et que serait-ce s'il ne restait plus que le soleil ou la lune ou les étoiles? s'il n'y avait plus que de l'eau ou de la terre seulement, ou si tous les élémens se battaient entre eux? L'homme ne pourrait plus exister, car il n'a pas besoin de ceci ni de cela, mais de l'ensemble. C'est ainsi que, dans l'ordre, il faut reconnaître l'ordonnateur. Or, l'ordre n'indique pas qu'il y ait plusieurs dieux, mais un seul; s'il y en avait plusieurs, tout se dissoudrait de nouveau dans le désordre. Plusieurs dieux équivalent à point de Dieu (λεγομεν την πολυθεοτητα ἀθεοτητα ειναι; *adv. Gent.* *cap.* XXXIV-XXXVII).»

Athanase avait donc bien raison quand il disait que, par le péché, la véritable connaissance du monde avait été perdue; et que les personnes vertueuses et pieuses la possèdent seules. Du reste, en combattant le sabellianisme, Athanase revient sur la différence entre Dieu et le monde.

La seconde partie de l'apologie du christianisme, composée par Athanase, et qui forme un ouvrage particulier, contient proprement son système de l'œuvre de la rédemption et de l'histoire du Seigneur. Si, en parlant des vérités fondamentales de toute religion, de l'existence d'un Dieu distinct du

monde, de la liberté et de l'immortalité de l'âme de l'homme, et avant de décrire la rédemption en Jésus-Christ, il avait admis une connaissance de Dieu, par l'âme retenue et ne venant point du dehors, il ne croyait en aucune façon pour cela que cette connaissance fût possible sans le Sauveur; car il avait pris sa position dans le christianisme, et mettait par conséquent nécessairement certaines conditions à cette connaissance, et entre autres la pureté de l'âme qui, selon lui, ne devenait possible que par le Rédempteur. Quand il dit que l'esprit de l'homme peut connaître Dieu par lui-même, il entend simplement par là qu'il en possède la faculté en lui-même; il veut rendre l'homme attentif à sa dignité; mais, pour que cette faculté entrât dans un exercice véritable et efficace, il fallut dès l'origine l'action du *Logos*, et lorsqu'après la chute il ne resta plus que la simple faculté, il fallut que le *Logos* intervînt une seconde fois.

Le *Logos* n'avait jamais abandonné les hommes. « La grâce de l'image de Dieu (dans l'homme), dit Athanase, était par elle-même suffisante pour connaître le Dieu *Logos*, et par lui le Père. Mais Dieu, connaissant la faiblesse de l'homme, voulut bien venir au secours de sa négligence, afin que, s'il ne voulait pas chercher Dieu en lui-même, il pût au moins le reconnaître dans la créature par ses œuvres. Puis la paresse de l'homme l'entraînant toujours

du mal au pis, Dieu lui donna encore la loi et les prophètes; c'était pour que les hommes eussent tout près d'eux le moyen de connaître le Créateur, s'ils étaient trop nonchalans pour lever les yeux au ciel ; d'ailleurs ils apprennent plus facilement le bien de leurs semblables. Ils pouvaient donc contempler la majesté des cieux et l'harmonie de la création, et en reconnaître l'ordonnateur ainsi que son Père; ils avaient, en outre, les instructions des saints. Ils connaissaient la loi, par le moyen de laquelle il était possible de mener une vie vertueuse. Car la loi n'avait pas été donnée seulement aux Juifs, et les prophètes n'avaient pas été envoyés exclusivement pour eux : *mais ils formaient un saint ministère pour enseigner la connaissance de Dieu et la vie de l'âme à toute la terre* (πασης δε οικουμενης ἦσαν διδασκαλιον ἱερον της περι θεου γνωσεως, και της κατα ψυχην πολιτειας). Cependant quoique la bonté de Dieu et son amour pour les hommes fussent si grands, ils ne s'en laissèrent pas moins vaincre par la concupiscence et par les tromperies et les illusions des démons, en sorte qu'ils ne se tournèrent point vers la vérité; ils se remplirent toujours de plus en plus de perversité et de péché, au point qu'il ne fut plus possible de les regarder comme des êtres intelligens. » Mais un ardent désir d'être sauvé, dit Athanase dans un autre endroit, s'éleva pourtant du

fond du cœur de l'homme, par un souvenir de son alliance avec Dieu, et ce désir commença à poindre au sein de la corruption, dans le moment même où le genre humain était tombé dans le plus grand abaissement. « Avant que nous ne fussions, dit-il, nous étions soumis à la malédiction de la loi et à la corruption ; nous étions les esclaves du néant, et nous adorions des dieux inventés ; nous ne connaissions pas le vrai Dieu, et nous préférions le faux au vrai ; mais plus tard, de même que le peuple juif en Égypte soupirait, nous suppliâmes dans la loi innée en nous, par les soupirs ineffables de l'esprit, et nous nous écriâmes (Is. XXVI, 13) : Seigneur, notre Dieu, gagnez-nous de nouveau (*Or. II. c. Ar. c.* XIV). » Mais comment cela pouvait-il, cela devait-il se faire ?

« Par le péché, dit Athanase, l'homme doué de la conscience de Dieu fut perdu. L'ouvrage de Dieu fut détruit : car par une loi, la mort régna sur nous (par la loi qui disait : « Si vous transgressez mon commandement, vous mourrez de « mort»). Nul ne pouvait éluder cette loi : car Dieu l'avait promulguée pour le cas de violation, et Dieu devait nécessairement être vrai ; mais pourtant Dieu ne pouvait pas laisser perdre complètement les êtres qui avaient participé à son *Logos*. Il était contraire à la bonté de Dieu de laisser détruire son ouvrage par la malice de Satan. Mais

l'homme ne pouvait pas arriver lui-même par le repentir jusqu'à Dieu ; comment, en effet, aurait-il pu acquérir lui-même l'existence, *et s'élever au-dessus de sa nature?* Pour le regagner, il fallait le secours de celui par le moyen de qui tout avait été fait dans l'origine, du *Logos*. C'était à lui à ramener vers l'existence ce qui penchait vers le néant, à prendre notre péché sur lui, à lever la malédiction de la loi et à retourner vers nous la face du Père. *Lui, le Logos du Père, qui est au-dessus de tout, pouvait tout régénérer, souffrir pour tous, et nous représenter auprès du Père* (1). Il se fit donc homme, et donna son humanité en sacrifice pour tous (προσφορα του καταλληλου), et il satisfit à la loi par sa mort. Mais lui, le Fils immortel de Dieu, étant devenu homme comme nous tous, il nous revêtit à notre tour d'immortalité. De même qu'un roi habitant une maison dans une ville, honore la ville tout entière, et témoigne sa grâce à tous les citoyens ; ainsi la vie passa, de ce seul homme auquel le Fils de Dieu s'était uni, sur tous les hommes. De cette manière, il renouvela la vie primitive (την αρχην ζωης); et de même

(1) *De Incarnat.*, c. 7. Λογος γαρ ὢν του πατρος, και ὑπερ παντας ὢν, ἀκολουθως και ἀνακτισαι τα ὁλα μονος ἦν δυνατος, και ὑπερ παντων παθειν, και πρεσβευσαι περι παντων ἱκανος προς τον πατερα (cf. in Psalm. 19). Τα ὑμων εἰς ἑαυτον μετατιθεις, ἱνα παυσῃ την ἀραν, και ἐφ' ὑμας ἀγαγῃ το προσωπον του πατρος.

que par un seul homme la mort était devenue l'héritage de tous les hommes, ainsi, par l'incarnation du Fils et par sa mort, la mort a été détruite et la restitution de la vie a été donnée (*de Incarnat.*, *c.* VI-X). »

Si nous voulons comprendre cette explication de la rédemption en Jésus-Christ, nous devons nous rappeler ce qu'Athanase a dit plus haut de la punition du péché. Cette punition est la loi de la mort qui gouverne tous les hommes. Mais cette mort n'est pas seulement celle du corps, c'est encore le péché avec toutes ses suites, l'obscurcissement de l'image de Dieu en nous, de l'image du Logos. Cette image du Logos succombe sous le péché. En conséquence, le Logos lui-même se fit homme et vainquit le péché à notre place; c'est-à-dire qu'il se communique aux fidèles et s'unit complètement avec eux dans la foi; c'est pourquoi tous ont vaincu en lui et il a vaincu pour tous; sa force vitale, qui est impérissable, se communique à tous : il a détruit la mort comme le feu détruit le chaume (*cap.* VIII). Il a accompli la loi à notre place, parce que nous l'accomplissions en lui. Or comme tous triomphent en lui, par sa puissance, la loi de mort est abrogée pour tous. Athanase ne regardait pas la punition du péché comme une peine simplement extérieure et arbitraire, mais comme intérieure et nécessaire;

en conséquence, la suppression du péché et de la peine est aussi intérieure : Jésus-Christ vit et nous vivons en lui. C'est pourquoi il cite (*de Incarnat.*, *cap.* x) la deuxième épître aux Corinthiens, 5, 14 : « Si un seul est mort pour nous, donc tous sont morts. » Et dans un autre endroit (*Or. I. contr. Ar.*, *cap.* LI) il dit : « De même que quand Adam pécha, le péché s'empara de tous les hommes, de même aussi, depuis que le Seigneur s'est fait homme et que le serpent a été vaincu, une même force a passé sur tous les hommes (εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ τοιαυτη ἰσχυς διαβησεται); en sorte que tous peuvent dire : « Nous n'ignorons pas ses desseins (*II. Cor.* 2, 11). » C'est pour cela que le Seigneur est, par sa nature, inaltérable, qu'il aime la justice, qu'il a pris une chair fragile, qu'il a condamné le péché et qu'il a rendu la chair libre, afin qu'elle pût à l'avenir accomplir la justice de la loi, et que nous pussions dire : « Nous ne sommes pas dans la chair, « mais dans l'esprit, puisque l'esprit de Dieu demeure en nous. » C'est là la pensée fondamentale qui se retrouve dans tout l'ouvrage ; le Père nous regarde éternellement dans le Fils, mais cette contemplation dans le Fils est réelle, c'est-à-dire que nous sommes de véritables fils de Dieu ; il a vraiment acquis pour nous cette qualité ; ce n'est pas une justice simplement imputée.

D'après cela, il exprime encore de la manière suivante le but de l'incarnation : « Tel est pourtant l'amour de Dieu pour les hommes, que, par sa grâce, il est devenu plus tard le père de ceux dont il était le Créateur. Or il le devient quand les hommes créés, comme dit l'apôtre, font entrer dans leur cœur l'esprit de son Fils, qui crie, Abba, Père. Ce sont eux qui, en accueillant le Logos, ont reçu le pouvoir d'être faits Fils de Dieu. Nous ne sommes pas les fils de Dieu par la nature, *mais le Fils l'est en nous*, et Dieu n'est pas non plus notre père par la nature, mais il est le père du Logos en nous : car en lui et par lui, nous crions Abba, Père (*Or. II. c. Ar., cap.* LIX). » Il représente donc l'union du Logos avec un seul homme, comme une union avec le genre humain en entier ; c'est comme si Jésus-Christ avait eu une humanité générale (*Or. IV. c. Ar.*; ἵνα ὡς πάντες φορεθέντες παρ' ἐμοι) (1). En interprétant le Ps. XV, v. 1 : « Con-

(1) Cette supposition est très fréquente chez les Pères de l'Église. Grégoire de Nysse dit (*or. catech., n.* 32) que nous sommes ressuscités avec Jésus-Christ, parce que l'homme illustré par la résurrection, dont Jésus-Christ avait pris le corps, était de notre race. En admettant que la nature entière ne soit qu'un seul corps, la résurrection d'une partie emporte celle du tout (*Ambros. de fide, l. IV, c.* 10). « Nous sommes assis avec Jésus-Christ à la droite de Dieu par l'unité du corps. » Léon-le-Grand s'exprime aussi (*sermo I de Epiphan.*) d'une adoption *naturæ universæ humanitatis*. Titus de Bos-

« serez-moi, Seigneur, parce que j'ai mis en vous « mon espérance, » il applique ces paroles à Jésus-Christ et dit : « Représentant l'humanité tout entière, il parle ainsi ; non pas tant pour lui, qu'à cause de nous et pour nous, comme étant un d'entre nous par son incarnation. Il demande que nous soyons conservés, à cause de l'Eglise, qui est son corps (τε κοινον ὡςπερ προσωπον της ἀνθρωποτητος ἀνελεσθων, τους προς θεον και πατερα ποιειται λογους· οὐχ ὑπερ γε μαλλον ἑαυτου, δι' ἡμας δε, και ὑπερ ἡμας ὡς εἰς ἐξ ἡμων διᾳ την οἰκονομιαν κ. τ. λ.). » Mais nous aurons plus d'une fois occasion de revenir sur ce système d'Athanase, et il sera aussi plus spécialement question de la mort de Jésus-Christ. Car, dans les passages qu'on vient de lire, il ne prétend donner qu'une idée générale de l'œuvre de la rédemption, après quoi les circonstances particulières de la vie de Jésus-Christ seront développées chacune en son lieu. Je me bornerai à citer ici encore un seul passage, qui se présente comme la suite nécessaire de cette manière d'envisager la relation de l'homme au Père, dans le Fils de Dieu : « Celui qui renie le Fils, à qui peut-il s'adresser pour obtenir sa réconciliation? Ou bien quelle vie et quel repos peut attendre l'homme qui repousse

tra (*in Luc.*, c. 12), *per massam nostræ primitias universam naturam humanam induit.* Nous parlerons de saint Hilaire en particulier.

celui qui lui dit : « Je suis la vie (S. Jean, 14, 6). » Et : « Venez à moi, vous tous qui êtes chargés, et « je vous délivrerai (*ep. IV ad Serap.*). »

Mais dès lors il y avait des personnes qui niaient la possibilité de l'incarnation de Dieu. Par la réfutation qu'en fait Athanase, on voit qu'elles entretenaient de la relation entre Dieu et le monde, cette idée mécanique, qui est encore aujourd'hui la source de la plupart des objections qui se font contre la possibilité d'une révélation surnaturelle. Athanase observe donc : « Il faut bien s'étonner que les Grecs se moquent de ce qui n'a rien de risible. Ils trouvent absurde et rient quand on leur dit que le Logos a paru dans la chair. S'ils nient absolument qu'il y ait un Logos de Dieu, il faut admirer qu'ils se moquent de ce qu'ils ne comprennent point. Mais s'ils admettent un Logos de Dieu, et s'ils avouent qu'il est le directeur de tout, que le Père a produit en lui la création, que par sa sagesse l'univers est éclairé et animé, et que par les œuvres de sa sagesse on le reconnaît, et par lui le Père (comme les Platoniciens, qui étaient à cette époque les principaux adversaires du christianisme, l'admettaient), alors ils ne savent pas qu'ils se moquent d'eux-mêmes. Les philosophes grecs conviennent que le monde est un grand corps, et ils ont raison quand ils le disent. Car nous le voyons, et ses parties tombent sous nos

sens. Or, si le Logos de Dieu est dans le monde, dans le corps et dans toutes ses parties, qu'y a-t-il d'absurde à soutenir qu'il a paru aussi dans le corps humain? Car s'il est absurde de dire qu'il est dans un corps, il n'est pas moins absurde de dire qu'il est dans tous les corps, qu'il éclaire et fait mouvoir tout par sa sagesse. Mais s'il peut se trouver dans le monde et y être reconnu, il devait aussi être possible qu'il se montrât dans le corps humain, que ce corps fût éclairé par lui, et qu'il agît dans ce corps; car le genre humain fait aussi partie du tout. Si cependant il n'est pas possible qu'une partie soit l'organe de la connaissance de Dieu, le tout ne peut pas l'être non plus. Que penserions-nous de celui qui dirait que le corps humain tout entier est mû et éclairé par l'âme de l'homme, mais que l'action de cette âme est sans force dans les doigts des pieds? Il avoue qu'elle pénètre le corps tout entier, et ne veut pas qu'elle agisse dans ses parties. Or donc, celui qui avoue que le Logos se trouve dans l'ensemble de l'univers, que tout est éclairé et mû par lui, ne doit pas trouver ridicule qu'il puisse éclairer et faire mouvoir un corps humain. Mais s'ils disent que l'incarnation ne peut pas avoir lieu parce que l'homme est un être créé et fait de rien, ils doivent aussi nier la présence de Dieu dans la création: car cette création est aussi sortie du néant par le Logos.

D'après cela, s'il est possible qu'il se trouve dans le monde créé tout entier, il doit l'être aussi qu'il soit dans l'homme, car ce qui est vrai du tout, doit l'être des parties (*de Incarnat.*, *cap.* XLII, XLIII).

On objectait encore que, pour que le Logos pût se trouver dans toute sa plénitude dans un homme, il fallait que le monde qu'il gouvernait eût été abandonné par lui. Athanase répond : « Le Fils de Dieu n'était pas tellement renfermé dans un corps, qu'il ne pût être aussi autre part, et que l'univers pût être vide de sa puissance et de sa providence. Le Logos embrasse tout, mais il n'est embrassé par rien. Il est donc l'ensemble de la création : hors d'elle par sa substance, en tout par sa puissance. Ainsi il était dans le corps humain, et lui donnait la vie ; mais il animait en même temps l'univers ; il était en lui et au dehors. L'homme pense seulement les choses, mais ses pensées n'exercent aucune puissance sur elles au dehors de son corps ; car il contemple à la vérité le ciel, mais il ne le fait pas mouvoir. Il n'en est pas de même du Logos ; il était dans le corps de l'homme, ce qui ne l'empêchait pas d'agir en même temps partout, et de ne se reposer que dans le Père (chap. XVII). »

Le passage suivant sert de transition aux réflexions que lui inspirent les circonstances parti-

culières de la vie de Jésus-Christ, dans leur liaison avec le principal but de sa venue : « Les hommes ayant perdu le Logos et la véritable connaissance de Dieu, que devait-il arriver ? Ne fallait-il pas que l'image de Dieu, notre Sauveur Jésus-Christ, parût ? Il fallait que ce fût son Logos, car tous les hommes et les anges ne sont que des images du Logos ; mais nous devions apprendre à connaître le Père lui-même ; dès lors il n'y avait que son image qui pût paraître. Quand le portrait d'un homme est défiguré, comment peut-on le rétablir autrement que par la présence de celui qu'il représente ? Le Logos est donc venu pour la rémission des péchés et pour la régénération (S. Luc, 19, 10 ; S. Jean, 3, 5). On ne peut pas dire que la création eût suffi pour reconnaître de nouveau Dieu ; car les hommes avaient perdu la conscience de Dieu, quoiqu'ils eussent la création sous les yeux. Leurs regards ne s'élevèrent point, ils s'abaissèrent. C'est pourquoi le Fils de Dieu prit un corps comme le leur, et dans la classe inférieure, à cause de l'œuvre qu'il devait faire par ce corps ; *afin que ceux qui ne voulaient pas le reconnaître par sa Providence universelle et par son action dans l'homme, le reconnussent aux œuvres qu'il faisait par son humanité, et par lui le Père.* Dieu a fait comme un instituteur soigneux qui, pour instruire ses élèves, quitte les

hauteurs de sa science et abaisse ses leçons à leur niveau. Les hommes cherchaient Dieu, les yeux baissés, dans la nature et dans les objets sensibles, et ils adoraient des hommes mortels et des démons. C'est pourquoi le Sauveur de tous, dans son amour pour les hommes, prend un corps, marche comme un homme au milieu des hommes, attire sur lui les sens de tous les hommes, *afin que ceux qui croyaient avoir Dieu dans les objets sensibles découvrissent la vérité, par ce que le Seigneur ferait comme homme, et reconnussent par lui le Père.* Car, comme ils étaient hommes et comprenaient tout ce qui est humain, ils ne pouvaient manquer, de quelque côté qu'ils tournassent leurs sens, d'être gagnés et de contempler la vérité. S'ils admiraient la création, ils voyaient qu'ils confessaient le Seigneur. S'ils étaient prévenus en faveur des hommes et les regardaient comme des dieux, ils n'avaient qu'à comparer leurs œuvres avec les siennes, pour reconnaître que lui seul était Fils de Dieu, tant ses œuvres étaient supérieures aux leurs. S'ils voulaient honorer des morts, ils pouvaient voir, par sa résurrection, que lui seul était le maître de la mort. C'est donc pour cela qu'il parut, qu'il se fit homme, qu'il mourut, qu'il ressuscita, et qu'il effaça les œuvres de tous les hommes qui ont jamais existé, *afin de les élever au-dessus de ce qui*

*avait jamais enchaîné les hommes*, et de leur apprendre à connaître son véritable Père. Car, une fois que l'esprit eut pris sa direction vers les objets sensibles, le Logos voulut s'abaisser jusqu'à paraître dans un corps, afin d'élever, comme homme, les hommes jusqu'à lui, d'attirer leurs sens sur lui, et de les convaincre par ses œuvres que, bien qu'ils vissent un homme en lui, il n'était pas seulement un homme, mais Dieu, le Logos et la sagesse du vrai Dieu (chap. XII, XVI).»

Expliquant ensuite les miracles d'après la manière dont il avait saisi la venue du Logos, il continue : « Comme il se fait connaître par la création, *ses œuvres devaient en ce moment montrer aussi en lui le maître de la création*. Car quand on voit qu'il guérit des maux que l'on a apportés en naissant, qu'il donne la vue à des aveugles-nés, ne voit-on pas qu'il possède la puissance créatrice de l'homme? Celui qui peut donner à l'homme ce qu'il n'avait pas en venant au monde, est le maître de leur existence. Il a fait lui-même son propre corps dans le sein d'une vierge, pour montrer que comme il a fait celui-là, il est aussi le Créateur de tous les autres corps. Il change l'eau en vin pour faire connaître qu'il est le maître de l'eau. Il marche sur les eaux, et prouve par là qu'il possède l'autorité sur toutes choses ; avec peu de pain il nourrit beaucoup d'hommes, afin de faire voir

qu'il a soin de tout le monde. La création tout entière s'émut à sa mort ; elle indiqua par l'effroi qu'inspirait sa personne, qu'elle était son esclave (*cap.* XVIII, XIX). »

Il faut convenir que le point de vue sous lequel Athanase considère les miracles est très ingénieux. Il ne les regarde pas comme des preuves indirectes de la vérité de la mission de Jésus-Christ, mais comme une représentation immédiate, une représentation de sa divinité. De même que le Fils de Dieu se fait connaître, dans la création, par les œuvres de sa toute-puissance, de même il fait voir dans les miracles que c'est lui qui est le créateur, à qui la gloire et l'adoration sont dues. Le Seigneur de la création se montra, et prouva nécessairement par là sa puissance créatrice. Ce fut ainsi qu'il démontra son identité avec le Créateur du monde ; il fit voir qu'il était au-dessus de sa nature, et que par conséquent ce n'était ni elle, ni les divinités naturelles, mais lui seul, dans le Père, qui était Dieu, et de qui l'homme était dépendant. C'était ainsi que le culte de la nature devait prendre fin. Puisque l'homme ne reconnaissait pas Dieu dans la création, mais le confondait avec la création, il devait être désormais impossible de le méconnaître et de le rabaisser jusqu'à la création. De cette manière de considérer les miracles, il s'ensuivait naturellement que sa

doctrine était la véritable. Cette manière paraît aussi la plus simple, du moment où l'on se place au sein du christianisme, qu'on les regarde dans l'ensemble de l'impression qu'ils font, et que l'on saisit les rapports du christianisme avec le paganisme qu'il fallait faire cesser, et avec l'ancien monde en général. La nature n'est autre chose qu'une révélation de Dieu ; ce furent entre autres les miracles de Jésus-Christ, qui, dans la plénitude des temps, amenèrent cette manière d'envisager les choses.

Mais il ne suffisait pas qu'il parût comme Seigneur de la nature, il fallait qu'il se montrât encore comme le Dieu moral et saint; Dieu, en se faisant homme, devait inspirer aux hommes le courage qui les rendît capables de mener une vie réellement divine, et les inviter à imiter la perfection de sa vie (εἰς ὁμοίωσιν καὶ μίμησιν τελείας ἕξεως προσκαλούμενος, *adv. Apollinar.*, *l. I*, *cap.* IV, V). C'est encore pour cela qu'il se fit homme, afin d'offrir un modèle parfait de perfection morale. « Par son essence, la nature humaine est inconstante ; avant lui les hommes avaient péché et n'avaient pas observé les lois de la morale ; celui qui parmi eux était juste aujourd'hui, devenait injuste demain. Nous avions donc besoin d'un être immuable, afin que l'immuable justice du Logos devînt pour nous l'idéal d'une conduite sainte

(τυπος και εἰκων της ἀρετης). Cela pose sur un très bon fondement; la chute du premier Adam avait fait entrer la mort dans le monde; il fallait donc que le second Adam fût invariable (*Or. I. c. Ar., cap.* LI). » Il devint surtout pour nous le modèle de la charité. « Quand l'homme remarque les bienfaits de Dieu, il paie de retour son amour, le plus grand de ses dons, et pour cette raison le Sauveur a imposé cette loi comme la plus importante de toutes (*in Ps.* 17). »

Athanase ramène ensuite le récit de l'histoire de notre Seigneur encore une fois sur sa mort. « Tous les hommes, dit-il, étaient soumis à la loi de mort, et c'était pour l'anéantir qu'il était principalement venu. Après avoir montré sa divinité par ses œuvres, il offrit pour tous le sacrifice, donnant pour tous son temple à la mort, afin que tous restassent libres et impunis pour leurs anciennes contraventions. Il fit voir qu'il était plus puissant que la mort, et devint, dans son propre corps incorruptible, le premier de tous les ressuscités. Mais la mort de tous ayant été accomplie dans le corps du Seigneur, la mort et la corruption furent anéanties par le Logos qui était en lui. La mort était nécessaire; il fallait qu'il mourût pour tous, afin que le crime de tous fût effacé. Maintenant la malédiction prononcée contre nous a cessé, la corruption ayant été anéantie par la

grâce de la résurrection; quand nous mourons aujourd'hui, ce n'est plus par suite de la malédiction de la loi de mort, mais seulement par suite de la mortalité du corps, afin d'obtenir une meilleure résurrection (1) (*de Incarnat.*, *c.* XX, XXI).» Athanase ne regarde donc plus la mort de ceux qui croient en Jésus-Christ, comme une punition, mais comme le passage à la majesté de la résurrection. « De même, ajoute-t-il, que la semence qui est placée dans la terre ne reste pas morte; de même nous ne serons pas décomposés pour toujours; nous arriverons au contraire à la résurrection, la mort ayant été détruite par la grâce que le Sauveur nous a communiquée. »

Il n'y a aucun doute qu'Athanase enseignait une mort substitutive de Jésus-Christ; mais sa mort *physique* amena la destruction de notre mort

(1) Ἐπειδὴ δὲ τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων ἤδει λοιπὸν ἀποδοθῆναι· ὤφελετο γὰρ πάντας, ὡς πρόσθεν ἀποθανεῖν, δι' ὃ καὶ μάλιστα ἐπεδήμησεν. Τούτου ἕνεκεν μετὰ τὰς περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ ἐκ τῶν ἔργων ἀποδείξεις, ἤδη λοιπὸν καὶ ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνεφέρετο, ἀντὶ πάντων τῶν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδοὺς, ἵνα τοὺς μὲν πάντας ἀνυπεύθυνους καὶ ἐλευθέρους τῆς ἀρχαίας παραβάσεως ποιήσῃ. Δείξῃ δὲ ἑαυτὸν καὶ θανάτου κρείττονα, ἀπαρχὴν τῆς τῶν ὅλων ἀναστάσεως, τὸ ἴδιον σῶμα ἄφθαρτον ἐπιδιατόμενος — ὅτι δὲ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπλήρωτο, καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν σύνοντα λόγον ἐξηφανίζετο. Θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἤδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται § C. 20.

*spirituelle*. Quand d'après cela on parle de la mort de Jésus-Christ et de la nôtre, ce mot doit être pris dans un sens différent. Par la liaison dans laquelle la mort de Jésus-Christ est placée avec la résurrection, c'est-à-dire comme elle a eu lieu pour montrer, par sa résurrection, le pouvoir qu'il possédait sur la mort, il semble résulter qu'Athanase plaçait la grâce de la mort de Jésus-Christ, c'est-à-dire la disposition gracieuse de Jésus-Christ envers nous, principalement en ce que, par amour pour les hommes, il voulut se soumettre à la mort; c'est là le sacrifice de Jésus-Christ, en considération duquel le Père nous pardonne, puisque par là seulement, l'accomplissement de l'œuvre de la rédemption et l'anéantissement du péché devenait possible. C'est encore là le mérite de Jésus-Christ, sa grâce gratuite, sans laquelle nous serions restés dans la mort. Quant à la manière dont la grâce s'applique à nous, il paraît qu'Athanase la faisait consister en ce que, par sa mort, nous recevons non seulement la confiance et la force de savoir que nous sommes délivrés du péché, mais encore que, par sa résurrection qui a suivi sa mort, nous recevons la certitude que nous aussi, qui croyons en lui, ne resterons pas dans la mort, mais que nous le suivrons dans la vie éternelle. Il nous aurait donc, par sa mort, donné la force de la vie, et en nous présentant, par le

fait, la certitude de la résurrection, ainsi que par l'œuvre tout entière de la rédemption, il nous aurait communiqué le pouvoir d'une bonne résurrection. Pour bien comprendre Athanase, il faut que nous considérions la mort de Jésus-Christ sous le même point de vue que ses miracles. Athanase regardait ceux-ci comme offrant par le fait la preuve de l'existence d'un Dieu, élevé au-dessus de la nature et lui imposant des lois. Par celle-là, il fallait que la véritable conscience de Dieu, la vraie connaissance de Dieu, en qualité d'être distinct de la nature, fût rétablie par des faits. Puis, par la résurrection, il fallait prouver, toujours au moyen d'un fait, que l'homme est immortel. Mais la mort de Jésus-Christ était la condition nécessaire de sa résurrection; elle était le passage indispensable qui devait y conduire; d'où il conclut que la mort de Jésus-Christ est une chose raisonnable, et qui appartient nécessairement à l'ensemble de l'histoire du Sauveur. C'est pourquoi il dit, dans le passage que j'ai cité : « La malédiction cesse; la corruption a disparu *par la grâce de la résurrection*, et à l'avenir notre dissolution ne sera plus causée par la mortalité du corps. » J'ai déjà souvent remarqué que, d'après l'enseignement d'Athanase, l'homme avait perdu, par le péché, le pouvoir de se croire immortel, et était tourmenté par la crainte d'être dissous comme

le corps. Cela faisait en effet partie de la malédiction que Dieu avait lancée contre les hommes; malédiction fondée sur la chose même. Or comme Jésus-Christ est ressuscité, quoiqu'il fût mort, cela devait prouver que nous aussi, malgré la mortalité du corps, nous ne cessons pas d'exister, et que nous ne mourons que pour entrer dans une vie plus sublime. On verra plus bas, jusqu'à l'évidence, que c'était là l'opinion d'Athanase.

Mais ce n'est là qu'un des aspects de la grâce de la mort de Jésus-Christ; il en est encore un autre plus profond. Il dit donc en même temps : « Nous sommes délivrés de l'ancienne contravention, » c'est-à-dire du péché; « la mort de tous a été accomplie dans le corps du Seigneur, » c'est-à-dire que par la mort spirituelle, le péché cesse. La mort de Jésus-Christ n'est donc pas seulement à ses yeux, avec la résurrection qui en a été la suite, la représentation de notre mort, également suivie d'une résurrection; elle est bien plus encore. La croyance à l'immortalité ayant cessé par le péché ou du moins ayant été tellement affaiblie qu'il n'en restait presque plus aucune trace, si le péché avait continué, il aurait rendu impossible la croyance à notre immortalité et à la résurrection de Jésus-Christ, attendu que le péché donne à l'âme une affinité complète avec le corps. Il ajoute d'après cela, que par la mort de Jésus-Christ, le

péché lui-même est anéanti. Mais comment? « La mort et la corruption, dit-il, furent anéantis en lui par le Logos.» Mais de quelle manière faut-il encore que nous nous figurions cette opération? Voici comment, en la comparant à ce qui déjà a été dit : Par la mort de Jésus-Christ, la puissance divine, qui jusqu'alors était restée renfermée en lui, s'est trouvée en quelque sorte dégagée et a été communiquée à tous les fidèles. Jésus-Christ est pour ainsi dire l'assemblage de tous les fidèles. Ils ont tous lutté par représentation en Jésus-Christ, et plus tard Jésus-Christ lutte et triomphe en réalité en eux. Sa mort communique donc une force mystérieuse pour vaincre le péché, tandis que sa résurrection, rendue possible par sa mort, nous apporte la preuve que la force qu'il nous communique conduit à la vie éternelle et bienheureuse. Ainsi Jésus-Christ a été la victime pour tous, et si nous sommes agréables à Dieu, c'est toujours par ses mérites.

En attendant, les juifs et les gentils ne cessaient de reprocher aux chrétiens que la mort du Fils de Dieu renfermait une idée ignominieuse. Athanase développe en conséquence les circonstances qui l'ont accompagnée, dans leur rapport avec le but général de la venue du Seigneur. Il dit : « Il était impossible qu'il mourût dans son lit d'une mort ordinaire, celui qui est la vie elle-même (αὐτοζωη);

une pareille mort eût été honteuse; on aurait pris le Sauveur pour un homme ordinaire qui meurt d'épuisement; la vie elle-même était assez forte pour maintenir en vie l'homme (qu'elle animait). Mais il fallait pourtant qu'il mourût, afin d'offrir le sacrifice pour tous et faire voir la résurrection. Il ne pouvait pas ressusciter à moins de mourir. (Δια τι οὐν και τον θανατον, ὡσπερ και το νοσειν ουκ ἐκωλυσεν; ὁτι δια τουτο ἐσχε το σωμα, και ἀπρεπες ἠν κωλυσαι, ἱνα και μη ἡ ἀναστασις ἐμποδισθῃ.) Il est donc mort d'une mort violente. Et il fallait, en outre, que cette mort s'accomplît publiquement, car comment aurait-on cru à la résurrection si la mort avait été cachée? Pour que la résurrection pût être affirmée et attestée par des témoins, la mort ne devait pas s'être passée loin des regards. Tout le monde l'avait vu guérissant l'aveugle né, changeant l'eau en vin, comment après cela le changement du mortel en l'immortel, qui devait faire reconnaître en lui la vie, aurait-il pu se passer en secret? Il était d'ailleurs convenable que Jésus-Christ ne restât que trois jours dans le tombeau; cet espace de temps était suffisant pour prouver qu'il était réellement mort; et, s'il y était resté plus long-temps, on aurait oublié son histoire, et sa résurrection aurait inspiré de justes doutes. En ce moment, les assassins du Seigneur et les témoins de sa mort étaient encore là, et il mou-

trait que ce n'était pas par faiblesse, mais comme vainqueur de la mort qu'il avait cessé de vivre (*cap.* XXI, XXVI).» Athanase n'aimait pas à se livrer à de pareilles recherches, aussi dit-il : « Ceci est pour ceux qui, hors de l'Eglise, ne font qu'accumuler objections sur objections. (Και ταυτα μεν προς τους εξωθεν εαυτοις λογισμους επισωρευοντες.) Mais ces objections une fois faites, je ne vois pas comment il était possible d'y répondre plus péremptoirement et avec plus d'esprit.

Athanase ayant reconnu dans toutes les parties de la vie du Seigneur une direction intérieure, la plus juste et la plus convenable, vers le but qu'il se proposait, le salut des hommes, il lui devenait facile de réfuter certaines objections, présentées par les gentils et que j'appellerai mécaniques, comme par exemple celle que Dieu aurait pu sauver les hommes par un simple coup d'œil, objections qui du reste se sont renouvelées sans cesse sous des formes différentes. Voici ce qu'il répond à celle-là : « La corruption des hommes n'était point extérieure, de sorte qu'une délivrance purement extérieure ne pouvait leur être d'aucune utilité. La mort ayant exercé ses ravages dans l'homme, il fallait que la vie parût aussi dans l'homme. » Le Sauveur prit donc un corps humain, afin que l'homme uni à la vie, ne restât plus mortel et dans la mort, mais qu'attirant à lui

l'immortalité, il devint immortel par la résurrection. L'annonce extérieure de la rédemption aurait dû être renouvelée sans cesse, et la mort n'en serait pas moins restée dans l'homme (*de Incar. cap.* XLIV).

Athanase enseigne aussi que ce qu'il avait montré comme nécessaire par le raisonnement et ce qui existe dans l'Ecriture-Sainte et dans la foi des chrétiens, se trouve confirmé par les effets du christianisme. Cette partie de sa défense est la plus attachante. Dans le christianisme il s'agit de la vie; rien ne fait donc connaître sa divinité d'une manière plus frappante que la vie et ses effets. Or, il dit que la mort a été anéantie et vaincue par la croix, et par conséquent qu'elle n'a plus de force et qu'elle est réellement morte; rien ne le démontre mieux que le mépris que témoignent pour elle tous les disciples de Jésus-Christ; ils vont au devant d'elle et la foulent aux pieds, par le signe de la croix et la croyance en Jésus-Christ. Car avant que notre Sauveur eût habité parmi nous, la mort était effrayante, même pour les saints, et tous pleuraient les personnes qui mouraient comme devant être anéanties. Mais le Seigneur étant ressuscité, la mort n'a plus rien d'effroyable. Tous ceux qui croient en Jésus-Christ aiment mieux mourir que de renier leur foi en lui; car ils savent en vérité (ὄντως ἴσασι) que, même

quand ils meurent, ils ne sont point détruits, mais qu'ils vivent et qu'ils sont devenus immortels par la résurrection. Mais Satan, qui jadis se réjouissait de la mort, est maintenant le seul qui soit vraiment mort, les souffrances de la mort ayant été rachetées. Depuis que les hommes croient en Jésus-Christ, ils vont avec courage au devant d'elle et deviennent témoins de la résurrection de Jésus-Christ. De jeunes enfans eux-mêmes se réjouissent de mourir (cette observation se rapporte à des faits qui se sont passés pendant les persécutions), et ce ne sont pas seulement les hommes, mais encore les femmes, qui se montrent aguerris contre la mort. De même que quand un tyran a été vaincu et enchaîné par un monarque généreux, tous les passans le raillent, car ils ne craignent plus sa cruauté et sa colère; ainsi tous ceux qui sont en Jésus-Christ se moquent de la mort. Comme elle a été vaincue par le Sauveur et attachée à la croix, ils rendent témoignage à Jésus-Christ et crient avec hardiesse : « O mort où est ta victoire? ô enfer où est ton aiguillon? » (On voit clairement dans ce passage, le sens qu'Athanase attache à l'expression, vaincre la mort, appliquée à Jésus-Christ; elle signifie : donner la conscience intime de l'immortalité, la joyeuse conviction de la vie éternelle; seulement il ne faut pas séparer la conviction de l'immortalité de tout

ce que Jésus a donné du reste aux chrétiens.)

La crainte de la mort est conforme à la nature, continue-t-il (nous savons déjà ce qu'Athanase appelle κατα φυσιν); la mépriser, c'est donc triompher de la nature; et c'est ce que fait celui qui a foi en la croix. Cela vous paraît-il incroyable? Si quelqu'un voulait douter que l'amiante (espèce d'asbeste) ne se laisse pas vaincre et consumer par le feu, l'expérience finirait par l'en convaincre. Si quelqu'un voulait douter que le tyran eût été vaincu, il n'aurait qu'à se rendre à la cour du monarque légitime. Si donc quelqu'un demeure incrédule, après de si grandes preuves, après tant de témoignages de Jésus-Christ, après l'expérience qu'il en voit faire tous les jours par tant de disciples distingués de Jésus-Christ, qu'il embrasse la croyance en Jésus-Christ, et il reconnaîtra la faiblesse de la mort et la victoire sur elle. Car beaucoup qui auparavant étaient incrédules et raillaient, ont cru plus tard, et ont eux-mêmes méprisé la mort, et rendu témoignage de Jésus-Christ.

Cela ne vient que de Jésus-Christ; quand la nuit couvre la terre et que tout d'un coup la lumière paraît, que le soleil déploie ses rayons, qui pourrait douter que c'est le soleil qui a chassé la nuit et fait venir le jour? Or, quand les disciples de Jésus-Christ méprisent journellement la mort

dans leur croyance en lui, où serait l'homme assez insensé pour ne pas croire que c'est ce Christ qu'ils confessent qui leur donne cette force?

Athanase démontre ensuite que Jésus-Christ vit, parce qu'il communique la vie à tant de personnes et qu'il les conduit de la mort du péché dans la vie de la sainteté. L'expérience, dit-il, prouve mieux que des paroles, que c'est de la croyance à la résurrection de notre Sauveur que découle notre véritable vie; quand la mort a été détruite, il a bien fallu qu'il ressuscitât et que sa résurrection devînt le trophée de sa victoire. Mais que celui que ces raisons ne persuadent pas écoute encore ceci. Si un mort ne peut plus agir, et si l'action bienfaisante de l'homme ne s'étend que jusqu'à sa tombe, pour cesser ensuite; s'il n'y a que les vivans qui agissent et qui exercent leur puissance sur les hommes, que chacun regarde autour de soi, et qu'en juge équitable il se décide d'après ce qu'il voit. Puisque le Sauveur fait de si grandes choses dans les hommes et puisque tous les jours et de toutes parts il attire à la foi en lui et à l'observation de sa doctrine une si grande foule de Grecs et de barbares, comment pourrait-on douter qu'il soit ressuscité, qu'il vive, ou pour mieux dire qu'il soit la vie même? Un mort pourrait-il blesser les cœurs des hommes (κατανύσσειν, par la douleur de leurs péchés) au point de

leur faire renier les habitudes qu'ils ont reçues en naissant et honorer la doctrine de Jésus-Christ? ou bien s'il n'agit point, car un mort ne peut point agir, comment fait-il pour que les actions que faisaient (jusqu'à présent) les vivans cessent, en sorte que l'adultère ne commet plus d'adultère, que le meurtrier n'assassine plus, que le malhonnête homme ne trompe plus, et que l'impie devient pieux? S'il n'est point ressuscité et s'il est mort, comment fait-il pour chasser les faux dieux et les démons honorés (jusqu'à présent), pour les poursuivre et les enchaîner? car partout où l'on parle de Jésus et de sa croyance, le culte des idoles est détruit et les illusions des démons sont anéanties. Ce n'est pas là ce que peut faire un mort, mais un vivant, et nul autre que le Fils de Dieu.

Le Sauveur fait chaque jour les plus grandes choses : il attire vers la piété; il conduit vers la vertu; il enseigne l'immortalité; il guide vers le désir des choses célestes; il révèle la connaissance du Père; il inspire la force pour braver la mort et rend témoignage de lui-même; par le signe de la croix, toute magie cesse; les artifices des sorciers sont détruits; toute volupté déraisonnable est réprimée, et les hommes, de la terre où ils sont, contemplent le ciel. Le Fils de Dieu, vivant et fort, fait le salut de tous et montre la faiblesse de la mort. Donc, celui qui nie la résurrection du

corps du Seigneur ne connaît point la force du Logos de Dieu ni la sagesse. Ainsi, si le Logos n'est pas visible, ses œuvres le sont; si celles-ci n'existaient pas, on pourrait être incrédule et nier son existence. C'est le propre de Dieu de se faire connaître par ses œuvres. Or, si ses œuvres parlent si hautement, pourquoi nient-ils avec intention la vie que la résurrection a si évidemment faite? Quand même leur esprit serait aveugle, ils devraient reconnaître, par les seuls yeux de leur corps, la force irrésistible et la divinité de Jésus-Christ. *L'aveugle ne voit point la lumière du soleil; mais, comme il sent sa chaleur, il sait qu'il y a un soleil au-dessus de la terre.* Si donc ses œuvres le prouvent tous les jours, personne ne devrait être insensible à la vérité; il est évident que le Sauveur a ressuscité son corps, qu'il est vraiment le Fils de Dieu, qui est venu, dans la plénitude des temps, pour la rédemption de tous les hommes, qui a instruit le monde du Père, qui a détruit la mort, et qui a donné à tous les hommes l'immortalité par la promesse de la résurrection; qui a commencé par ressusciter son propre corps et l'a présenté à la croix, comme une marque de sa victoire sur la mort, qu'il avait anéantie.

Les sages de la Grèce ont tant écrit, et à peine ont-ils pu persuader un petit nombre de leurs voisins de l'immortalité et les conduire à une vie di-

vine ; Jésus-Christ seul, au moyen des paroles les plus simples, transmises par des hommes illettrés, a amené des sociétés entières, dans toutes les parties du monde, à mépriser la mort, à songer à l'immortalité, à dédaigner les plaisirs des sens, à tenir les yeux sur l'éternité, à ne compter pour rien la gloire terrestre et à ne tendre que vers les biens célestes.

Mais ce ne sont pas là de vaines paroles, l'expérience prouve la vérité du fait. (Ταυτα δε τα λεγομενα παρ' ἡμιν οὐκ ἀχρι λογων ἐστιν, ἀλλ' ἐξ αὐτης της πειρας ἐλει της ἀληθειας μαρτυριαν.) Quel homme a jamais, après sa mort ou même durant sa vie, appris la chasteté, ou plutôt n'a-t-il pas appris que cette vertu ne saurait être acquise par des hommes? Or, que chacun s'approche et qu'il contemple les saintes dispositions des vierges de Jésus-Christ et des jeunes gens qui vivent dans une sainte continence et dans la foi à l'immortalité au sein du chœur immense des martyrs. Qu'il contemple comment en son nom seul le culte des idoles a été renversé ; que les Grecs railleurs qui rient effrontément de nous l'expliquent : qui a jamais guéri à tel point les maladies de l'âme (τις δε οὑτω τα ψυχικα παθη περιειλεν των ἀνθρωπων) que les dissolus soient devenus chastes, que les assassins ne tirent plus le poignard, et que les poltrons soient remplis de courage? Qui, en un mot, a jamais amené les

barbares à déposer leur fureur, à vivre en paix, comme la croyance en Jésus-Christ et le signe de la croix? Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas prêché seulement par ses disciples, mais il remue intérieurement les âmes (οὐ μονον ἐκηρυξε δια των ἑαυτου μαθητων, ἀλλα ἐπεισεν αὐτους κατα διανοιαν) pour qu'elles renoncent à la grossièreté de leurs mœurs, qu'elles n'adorent plus les dieux de leurs pères, mais qu'elles le reconnaissent lui-même et qu'elles honorent le Père par lui. Jadis les Grecs et les barbares idolâtres se faisaient la guerre, et se montraient atroces envers ceux qui étaient de la même race qu'eux. Nul ne pouvait voyager sans armes, soit sur la terre, soit sur la mer, parce que toutes les nations étaient animées d'une inimitié irréconciliable. Leur vie tout entière se passait dans les armes; l'épée leur tenait lieu de bâton; elle était leur seul soutien dans toutes les occurrences. Et pourtant ils adoraient les dieux et offraient des sacrifices aux démons : l'idolâtrie n'avait aucun pouvoir pour changer leur manière de vivre. Mais, dès qu'ils eurent reçu la doctrine de Jésus-Christ, merveilleusement transformés en esprit, ils déposèrent leur cruauté et ne songèrent plus aux combats. La paix est maintenant tout pour eux, et l'amitié est l'objet de leurs désirs les plus ardens.

Quel est donc celui qui a produit ce change-

ment, qui a réuni des ennemis au sein de la paix, si ce n'est le Fils bien-aimé du Père, notre Sauveur à tous, Jésus-Christ, qui, par son amour, a tout souffert pour notre salut? Depuis long-temps déjà il avait prédit la paix (*Is.* 2, 4), et le contenu de cette prophétie n'a rien d'incroyable; car les barbares, à qui la cruauté est innée, qui se montraient furieux, tant qu'ils adoraient les idoles, renoncent soudain à la guerre et se livrent à l'agriculture, dès qu'ils entendent la doctrine de Jésus-Christ. Au lieu d'armer leurs mains de poignards, ils les étendent dans l'acte de la prière; au lieu de combattre contre eux-mêmes, ils luttent contre Satan, et lui font la guerre pour la sagesse et le courage de l'esprit. C'est une preuve de la divinité du Sauveur que les hommes aient appris de lui ce qu'ils n'avaient point appris des dieux. (Τουτο μεν της θειοτητος του Σωτηρος ἐστι γνωρισμα, ὅτι ἃ μη ἐδυνηντο ἐν εἰδωλοις μαθειν οἱ ἀνθρωποι, τουτο παρ' αὐτου μεμαθηκασι.) Les disciples de Jésus-Christ ne se disputent point entre eux; dans la jeunesse ils sont chastes, fermes dans la tentation, constans dans la souffrance; s'ils sont insultés, ils le souffrent; s'ils sont dépouillés, ils le dédaignent. Tout cela est l'ouvrage de notre Seigneur, le vrai Logos de Dieu, qui guérit toutes les erreurs d'une manière invisible. (ὁς ἀορατως ἑκαστου την πλανην ἐλεγχων.) Si ces choses pouvaient être l'ouvrage des

hommes, que l'on montre des effets semblables dans les temps passés ? Mais si elles paraissent et sont en effet l'ouvrage, non pas des hommes, mais de Dieu, pourquoi les incrédules blasphèment-ils et refusent-ils de reconnaître le Seigneur qui les a faites ? C'est précisément comme si, dans les œuvres de la création, on ne voulait pas reconnaître le Dieu créateur. Or, s'ils le reconnaissent par les effets de sa puissance dans l'univers, ils devraient aussi reconnaître, par les œuvres qu'il a accomplies, lorsqu'il s'est fait homme, que ce ne sont point là des œuvres humaines, mais les œuvres du Sauveur de tous, du Logos de Dieu. Mais, s'ils avaient reconnu cela, ils n'auraient pas, comme dit saint Paul, crucifié le Seigneur de la gloire (*I Cor.* 2, 8).

De même que celui qui veut contempler le Dieu, invisible par sa nature, le connaît et le comprend par ses œuvres, de même aussi, celui qui ne conçoit pas Jésus-Christ par son esprit, doit au moins le reconnaître aux œuvres de son incarnation, et juger si ce sont là les œuvres d'un Dieu ou d'un homme. Si ce sont là les œuvres d'un homme, il est bien d'en rire; mais si ce ne sont point les œuvres d'un homme, et au contraire celles d'un Dieu, qu'il le reconnaisse et qu'il ne rie point d'une chose si grave. Qu'il s'étonne plutôt que la puissance divine nous ait été révé-

lée par une œuvre si peu apparente; que par sa mort l'immortalité nous ait été acquise à tous; que, par l'incarnation du Logos, on ait reconnu la sollicitude de Dieu pour toutes choses, et le Logos de Dieu qui a tout fait et qui dirige tout. Car il s'est fait homme afin que nous fussions divinisés. (Αὐτος γαρ ἐνανθρωπησεν, ἱνα ἡμεις θεοποιηθωμεν.) Il s'est révélé dans la chair, afin que nous pussions acquérir la connaissance du Père invisible; il a souffert l'opprobre pour les hommes, afin que nous pussions hériter de l'immortalité. A la vérité, il ne fut point blessé lui-même, n'étant point assujetti, comme Logos et comme Dieu, à la souffrance et à la corruption. Mais il protégea et sauva par son impassibilité, les hommes souffrans pour l'amour de qui il souffrait. Aucun homme ne pourrait compter les bienfaits que le Sauveur a répandus sur nous par son incarnation; il serait aussi facile de compter les flots de la mer qui se succèdent sans interruption.

La nuit du paganisme disparaît toujours de plus en plus, continue-t-il, et n'augmente jamais. Ainsi, après que le soleil a paru, les ténèbres n'ont plus de pouvoir, et si (dans les premiers momens) il en reste encore quelque chose, cette ombre légère se dissipe peu à peu; de même, depuis l'apparition du Logos, les ténèbres des dieux sont devenues impuissantes. Toutes les parties du monde sont

éclairées de sa lumière. Ce qui est humain a cessé, et la parole de Jésus-Christ reste, et chacun sait que ce qui passe est fini, mais que ce qui demeure est Dieu, le vrai Fils de Dieu, le Logos unique. Il faut en vérité déplorer en ceci l'insensibilité des gentils (τὴν ἀναισθησίαν αὐτῶν οἰκτείρειεν ἄν τις) qui méprisent la croix et ne sentent pas sa puissance, tandis qu'elle remplit le monde entier et envoie à tous les hommes la connaissance de Dieu. Ils ne riraient point de choses si sublimes, s'ils tournaient avec simplicité leur esprit vers la divinité. Ils le reconnaîtraient plutôt pour le Sauveur universel, et ils verraient que sa croix n'est pas devenue la ruine (comme le croyaient les Romains, qui persécutaient à cause de cela les chrétiens), mais le salut de la création. Il en est d'eux comme d'un homme qui dédaignerait le soleil caché derrière les nuages, mais qui admirerait son éclat s'il voyait toute la création resplendissante de sa lumière. Or la lumière est belle, mais la source de la lumière, le soleil, est encore plus beau; par la même raison, on avouera que si, par l'œuvre de Dieu, la création tout entière est remplie de sa connaissance, celui qui a fait une œuvre si magnifique ne peut être que Dieu et le Logos de Dieu (*de Incarnat.*, *cap.* XXI-LVI; *adv. Gent.*, *cap.* I; *cf. or. I. c. Ar.*, *cap.* XLIII). Ce qu'Athanase dit avec tant d'éloquence aux gentils pourrait

s'adresser encore à bien des gens aujourd'hui. Tout le monde avoue que les effets du christianisme sont grands, et pourtant celui qui a produit ces effets est petit à leurs yeux.

C'est ainsi qu'Athanase démontrait aux gentils la vérité du christianisme et la divinité du Sauveur. Dans le passage suivant, il explique la manière dont Jésus-Christ, en qualité de Logos, a agi personnellement pour la rédemption du genre humain sur la terre, et plus encore après sa mort. « Dieu ne voulut plus être connu, comme dans les anciens temps, par une image et par l'ombre de sa sagesse, telle qu'elle se montre dans les créatures ; mais il fit en sorte que la véritable Sagesse s'incarnât, devînt homme et souffrît la mort sur la croix, afin que désormais tous ceux qui croiraient au Logos fussent sauvés par leur foi. C'était la même sagesse qui auparavant s'était révélée par son image dans les créatures, et par là avait révélé aussi le Père. Mais plus tard cette sagesse, le Logos, se fit chair, comme dit saint Jean, et après avoir anéanti la mort et racheté notre race, elle se révéla plus parfaitement encore elle-même et le Père, car elle lui adressa cette prière : « Faites qu'ils vous connaissent, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé (*or. II. contr. Ar.*). » Le Sauveur se révéla donc par là en ce que, sagesse divine, il marcha comme

homme parmi les hommes; mais l'histoire de l'Église chrétienne devait le révéler encore plus clairement; elle devait rendre un plus fort témoignage encore de sa divinité, et comment? C'est ce qu'Athanase a développé dans les passages que nous avons cités plus haut.

Mais dans ce même écrit sur l'incarnation, Athanase démontre aussi contre les Juifs la vérité du christianisme. Il tire ses preuves des prophéties de l'ancien Testament, et surtout de la cessation des prophéties. « Les Juifs raisonnent donc comme des insensés, quand ils attendent encore (la venue du Messie). Car quand les prophéties et les inspirations ont-elles cessé, si ce n'est quand Jésus-Christ, le Saint des Saints, eut paru? Car un signe et une grande preuve que le Logos de Dieu est venu, c'est que Jérusalem n'est plus, qu'aucun prophète ne s'élève plus, qu'aucune vision ne se manifeste plus. *Quand celui qui était annoncé est arrivé, qu'est-il encore besoin de ceux qui l'annoncent* (ἐλθοντος γαρ του σημαινομενου, τις ἐτι χρεια των σημαινωντων ἦν)? Si la réalité a paru, qu'a-t-on besoin de l'ombre? C'est pour cela que les prophéties ont continué jusqu'à ce que la justice elle-même eût paru, et celui qui a effacé tous les péchés. Jérusalem est resté si long-temps debout, afin que l'on s'y occupât des types de la vérité (ἵν' ἐχει προμελετωσι της ἀληθειας τους τυπους). Mais, après

que le Saint des Saints eut paru, les visions et les prophéties furent scellées, et l'empire de Jérusalem cessa. Des rois continuèrent à être oints jusqu'à que le Saint des Saints eût reçu l'onction. Jacob avait déjà prédit cela (Gen. 49, 10), et le Seigneur le prononça (Matth. 11, 13). Or si aujourd'hui les Juifs ont encore un roi, une vision ou un prophète, ils ont raison de renier le Seigneur. Mais si tout cela est fermé, il y a de l'impiété à voir tous ces phénomènes, et à nier Jésus-Christ qui les a fait paraître. Il en est d'eux comme de ces insensés qui voient la terre éclairée et qui nient le soleil. Car qu'est-ce que le Messie devait faire encore à son arrivée? Appeler les peuples? ils ont été appelés. Faire cesser les rois, les prophéties et les prédictions? cela s'est fait. Montrer l'absurdité du culte des idoles? cela a été montré. Anéantir la mort? elle est déjà anéantie. Comment, d'après cela, les Juifs peuvent-ils encore se réjouir de leur incrédulité? Tout est accompli; la terre est remplie de la connaissance de Dieu; les païens renoncent à l'impiété et se réfugient auprès du dieu d'Abraham, par la prédication de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il doit être évident aux plus susceptibles, que le Christ est venu, qu'il a éclairé tout le monde par sa lumière, et qu'il a enseigné la véritable et divine doctrine de son Père (*cap.* XL, *de Incarnat.*).»

Je vais maintenant résumer les divers buts et les suites qu'Athanase reconnaît dans l'incarnation du Fils, afin d'établir en peu de mots ce que je viens de développer plus au long. Mais il faudra pour cela que je me serve aussi des autres ouvrages d'Athanase, ce que du reste j'ai déjà fait, pour en tirer des passages, qui devaient éclaircir ou compléter ce que j'avais à dire.

1° Il est venu pour rétablir la véritable connaissance de Dieu.

2° Il est venu pour anéantir le péché. Non pas seulement pour le pardonner, mais pour l'enlever complètement par la racine (*Or. II. contr. Ar.*, *cap.* LVI; ἵνα αὐτοῦ ἀποκτείναντος ἐν τῇ σαρκὶ τελείως τὴν ἁμαρτίαν ἐξωθῇ τῆς σάρκος, καὶ ἡμεῖς ἐλευθερον ἔχωμεν τὸ φρόνημα).

3° Il est venu pour regagner l'immortalité, c'est-à-dire la confiance et la conscience certaine de l'immortalité. Par la force éternelle que Jésus-Christ nous donne, nous sommes attirés et maintenus nous-mêmes dans l'éternité.

4° Le péché a donné lieu à l'idolâtrie; elle a cessé par l'anéantissement du péché dans le Seigneur Jésus-Christ.

5° Par le péché l'homme était au pouvoir de Satan et il faisait son ouvrage; le Sauveur l'en a délivré (*Or. II. c. Ar.*, *c.* LV; ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδέξασθαι τὸν θανατον, καὶ διὰ τὸ ἀνιστησαι τους ἀνθρωπους, καὶ λυσαι

τα ἔργα του διαβολου ἐλυθη· ὁ Σωτηρ, και αὑτη ἐστιν ἡ αἰτια της ἐνσαρκου παρουσιας αὑτου).

6° Le péché avait inspiré aux hommes une crainte servile de Dieu; mais maintenant qu'ils savent que, par amour pour eux, il a envoyé son Fils unique, ils ont recouvré leur confiance en Dieu (οὐκ ἂν παρεστη τῳ πατρι ὁ ἀνθρωπος, εἰ μη φυσει ἦν και ἀληθινος λογος ὁ ἐνδυσαμενος το σωμα. *Or. II. c. Ar.*, cap. LXX).

7° Il est encore venu pour nous réconcilier avec le Père, et pour nous faire enfans de Dieu (*Or. I. c. Ar.*, XXXVIII, XXXVII).

8° Il est venu pour nous diviniser (διὰ τουτὸ λογος σαρξ ἐγενετο, ἱνα τον ἀνθρωπον δεκτικον της θεοτητος ποιησῃ. *Or. II. c. Ar.*, cap. LIX).

9° Il est venu pour nous unir au Saint-Esprit (συναψαι τον ἀνθρωπον τῳ πνευματι τῳ ἁγιῳ. *Or. I. c. Ar.*, c. XLIX).

10° Il est venu pour tout ramener à son origine. « Par la contravention, dit-il, les œuvres étaient devenues imparfaites et boiteuses; et il a paru dans un corps pour les rendre parfaites et droites, et pour préparer au Père un troupeau qui, comme dit l'apôtre, fût sans rides ou rien de semblable. En lui donc le genre humain est parfait et rétabli dans l'état où il était au commencement, et même avec plus de grâce encore; car, ressuscitant de la mort, nous ne craignons plus la mort, et nous régnerons éternellement dans le ciel avec Jésus-

Christ (τετελειωται οὖν, και ἀπεκατεσταθη, ὡςπερ ἦν και κατα την ἀρχην γεγονος το ἀνθρωπων γενος, και μειζονι μαλλον χαριτι, ἀνεσταντες γαρ ἐκ νεκρων, οὐκ ἐτι φοβουμεθα τον θἀνατον, ἀλλ' ἐν Χριστῳ βασιλευσομεν ἀει ἐν οὐρανοις).

11° Il est venu, non seulement pour réunir les hommes avec Dieu, mais encore entre eux; comme ils sont de nouveau un avec Dieu, le même Dieu agissant en eux tous comme en Jésus-Christ, ils sont aussi un entre eux. En citant saint Jean, 17, 21 : « Comme vous êtes en moi, etc., » il remarque : « Jésus-Christ veut dire par là : Quand ils seront parfaits, alors le monde reconnaîtra que vous m'avez envoyé. Car si je n'étais pas venu et si je n'avais pas porté leur corps, aucun d'eux n'aurait été parfait, et tous seraient restés périssables. Agissez donc en eux, mon Père, et comme vous m'avez donné ce corps, donnez-leur votre esprit, afin qu'ils deviennent un en cet esprit et parfaits en moi. Car leur perfection annonce l'arrivée de votre Fils, et le monde croira avec certitude que vous m'avez envoyé et que je suis venu, quand il verra qu'ils sont parfaits et remplis de Dieu. L'œuvre a été accomplie, en ce que les hommes ont été délivrés du péché et ne sont plus morts. Jetant au contraire les yeux sur nous, ils ont divinisé le lieu de la charité qui les unit (*Or. III. c. Ar.*, *cap.* XXIII). »

Dans la pensée d'Athanase, tout cela était intimement lié, ou pour mieux dire, la même chose.

Aux remarques que j'ai déjà faites pour attirer l'attention sur cette vérité, j'ajouterai seulement qu'en parlant des divins buts et des effets particuliers de l'œuvre de la rédemption, il dit souvent : « C'est là le but (τέλος) de sa venue ; » comme s'il voulait exclure par là tous les autres ; mais précisément parce qu'il les regardait tous comme intimement liés entre eux, il pouvait penser ainsi de chacun, attendu que l'on ne pouvait songer à aucun, sans que les idées se reportassent sur-le-champ sur tous les autres.

Comment Dieu a-t-il fait tout cela ? J'ai déjà cité les passages dans lesquels Athanase dit que, de même que tous les hommes avaient hérité du premier Adam *la faiblesse de la mort*, de même, du second Adam, en qui la divinité s'était plongée corporellement, *la force de la vie* se répandait sur tous ceux qui croyaient en lui ; il exprime aussi cette idée d'une autre manière, disant que le Sauveur agit d'une façon cachée, mystérieuse, pour la régénération, pendant que ses disciples annoncent l'Évangile par des paroles. Comme Adam est le représentant de la race qui s'est séparée de Dieu, ainsi Jésus-Christ l'est de l'humanité rachetée. Comme par le premier la malédiction s'est étendue sur toutes les créatures, ainsi la bénédiction dans le second. Comme il existe une mystérieuse liaison entre les péchés de

tous les hommes et le péché d'Adam, il en est de même entre le Rédempteur et ceux qu'il a rachetés, quant à la vie divine. Mais la race pécheresse ne devait pas être rappelée à Dieu par des moyens physiques. Le Sauveur se montre dans ses œuvres le Seigneur du monde, la charité; il l'est surtout par sa mort, par sa mort sur la croix, et dans toute sa vie il a été le modèle de la plus parfaite sainteté; enfin, par sa résurrection, il s'est fait voir comme vainqueur de la mort. La vie de Jésus-Christ est aux yeux d'Athanase la représentation, la révélation immédiate de l'ordre qui règne dans le ciel. C'est ainsi que la force divine intérieure, que l'on reçoit par la foi, doit conduire à la conscience d'elle-même. Par les miracles, nous devions reconnaître que Dieu est supérieur au monde fini, et que ce monde lui obéit; ils devaient servir à rendre visible la véritable connaissance de Dieu. Dans l'amour de Jésus-Christ, dans sa conduite parfaite et sainte, ceux qui sont unis à lui doivent trouver le modèle de leur vie morale. Dans sa résurrection, ceux qui sont remplis de la force nécessaire pour arriver à la vie éternelle, et qui coule hors de lui, doivent être convaincus par un fait, que Jésus-Christ préserve les siens à travers tous les siècles. Ainsi, dans le tact si sûr de la belle et chrétienne nature d'Athanase, tout est ramené à la personne du

Rédempteur; tout repose sur lui; il reparaît partout. Dans sa juste conception du christianisme, comme institution positive, il s'attache moins à ce que Jésus-Christ a enseigné qu'à ce qu'il a fait; car ses doctrines ne trouvent leur véritable point d'appui que dans ses actes.

Pendant qu'Athanase, le représentant de son siècle, commençait à ouvrir et à développer ainsi sa belle âme, son cœur si plein de l'amour de Jésus-Christ, dans lequel les pensées les plus profondes étaient encore cachées, le temps approchait, dans lequel le faux esprit que renfermait cette Église chrétienne visible, où jusqu'à la fin du monde le bon grain et l'ivraie croîtront entremêlés, devait paraître au jour. Cet esprit trouva dans Arius, originaire de Libye, un organe, un représentant, dont la personne était pourtant encore plus respectable que la direction spirituelle dont il était l'expression. Il possédait toutes les qualités requises pour donner une apparence de vérité et tout l'éclat possible à des choses qui, au fond, étaient entièrement dépourvues de raison. C'était un habile dialecticien; il avait beaucoup d'esprit, mais qui n'était pas d'une très grande finesse. Il savait couvrir extérieurement sa pensée d'un léger tissu de raisonnement, mais il était sans profondeur, sans la plus faible trace de génie spéculatif. Ce fut là ce qui attira à lui bien des

personnes qui, douées de l'esprit vif et brillant des Grecs, n'avaient pas assez de force pour pénétrer au-delà de la surface, et qui ne sentaient pas le besoin de continuer leurs recherches jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé les vérités profondément enracinées dans le cœur. Il n'y a de véritable, d'inébranlable justesse, sous tous les rapports, que dans ce que Jésus-Christ a enseigné, et dans ce qui rejaillit de nouveau des sources les plus profondes de l'Église; c'est là aussi pourquoi nous ne trouvons, dans les raisonnemens d'Arius, qu'une justesse apparente.

Arius se recommandait surtout par sa grande érudition; et il faut qu'elle ait été généralement avouée, puisque, malgré ses fréquentes querelles avec les évêques d'Alexandrie, on lui avait néanmoins confié la direction d'une église particulière. Mais il se prisait lui-même plus qu'il ne valait; il se donnait le titre de *célèbre*, et prétendait que Dieu lui avait départi une mesure toute particulière de science et de sagesse. Avec un pareil caractère, il n'était guère possible qu'il sympathisât avec l'Église catholique, dont le trait fondamental est l'humilité, et dans laquelle Jésus-Christ seul doit être glorifié. C'est pourquoi lui et ses partisans se vantaient ouvertement d'annoncer une nouvelle doctrine, et quoiqu'ils invoquassent, par ci, par là, les précédens enseignemens de l'Église, ils

ne rougissaient pas de dire franchement qu'ils surpassaient tous les anciens en connaissances (1). On prétend qu'Arius avait un caractère très grave et très sévère (2); cela ne peut pourtant être qu'à moitié vrai, ou bien on y trouve aussi cette contradiction que nous remarquons dans ses pensées. Les anciens, et surtout Athanase, ont souvent reproché à ses écrits quelque chose de mou, d'affecté, de pompeux, de factice et de partial (3). Voici le commencement de sa Thalie : « Conformément à la croyance des élus de Dieu, de ceux qui ont l'expérience de Dieu, des fils saints, des orthodoxes, de ceux qui ont eu part au Saint-Esprit, j'ai appris ce qui suit de ceux qui possèdent la sagesse, qui ont l'esprit cultivé ; de personnes versées dans la science de Dieu; de ceux qui sont savans en toute

(1) *Theodoret.*, *l. I*, *c.* 3. *Athan. or. I*, *c.* 4. Ἡ πως τις καθολικης ἐκκλησιας εἰσιν, οἱ την ἀποστολικην ἀποτιναξαμενοι πιστιν, και καινων κακων ἐφευρεται γενομενοι; οἱ τα μεν των θειων γραφων λογια καταλειψαντες, τας δε, Θαλειας Αρειου καινην σοφιαν ὀνομαζοντες; εἰκοτως τουτο λεγοντες, καινην γαρ αἱρεσιν ἀπαγγελλουσι.

(2) *Epiphan. hær.* 69, *n.* 13.

(3) *Or. I. c. Ar. c.* 4. Ἠθος ἐχουσα και μελος θηλυκον (c. 2) το μεν γαρ κεκλασμενον και θηλυκον ἦθος μεμιμηται γραφων Αρειος και αὐτος Θαλειας. *Socrat.*, *l. I*, *c.* 6. Ἰστεον δε, ὁτι Αρειος βιβλιον ἐγραψε Θαλειαν· ἐστι δε ὁ χαρακτηρ του βιβλιου χαυτος και διαλελυμενος πρις Σωτηριους ἀσμασι παραπλησιος.

chose. J'ai marché sur leurs traces ; je suis allé en harmonie avec eux, moi, le célèbre, qui ai souffert pour la gloire de Dieu : car, instruit par Dieu, j'ai reçu la sagesse et la connaissance (1). » Un pareil style ne parle guère en faveur de la gravité de son caractère. D'ailleurs cette qualité même de ses écrits ne laissa pas que d'être favorable à ses efforts; et sa manière de s'exprimer, adroite, doucereuse, faite pour plaire à une génération abâtardie, devait lui gagner beaucoup de cœurs. Il exprima aussi ses pensées en vers, qu'il répandit parmi des personnes de toutes les classes, même les plus ignorantes ; et cette manière de prendre pied dans les esprits, tandis que, d'un côté, elle ne pouvait produire qu'une conviction superficielle, n'offrait guère, de l'autre, la preuve d'un caractère profond et grave (2). Il n'en eut pas moins le courage de soutenir

(1) *Athan. or. I. c. Ar.* c. 5. Κατα πιστιν ἐκλεκτων θεου, συνεσων θεου, παιδων ἁγιων, ὀρθοτομων ἁγιον θεου πνευμα λαβοντων, ταδε ἐμαθον ἐγωγε ὑπο των σοφιας μετεχοντων, ἀσκησιων, θεοδιδακτων, κατα παντα σοφωτατε· τουτον κατ' ἰχνος ἐλθων ἐγω βαινων ὁμοδοξως ὁ περικλυτος, ὁ πολλα παθων δια την θεου δοξαν, ὑποτε θεου μαθων σοφιαν και γνωσιν ἐγω ἐγνων. Quand on connaît le grec, on remarque tout de suite ce qu'il y a d'affecté et de contourné dans ce style.

(2) *Philostorg., l. II. c.* 1. Ἀσματα τε ναυτικα και ἐπιμυλια και ἰδιωτικα γραφει και τα αὐθις ἑτερα συντιθεντα εἰς μελωδιας ἐκτεινει, ἁς ἐνομιζεν ἑκαστοις ἁρμοζειν. Ce moyen de combattre l'Église avait déjà été employé par les Gnostiques, et ne fut jamais abandonné. En conséquence les Pères firent

son opinion dans une assemblée d'évêques; mais plus tard, quand Constantin en exprima le désir, ainsi que dans d'autres occasions, il ne fit aucune difficulté de la couvrir des termes les plus vagues. Il contredit l'Église, mais n'eut pas le courage de la quitter : intérieurement séparé d'elle, il voulait toujours paraître extérieurement lui appartenir. Dès avant la formation de son hérésie, il prit une fois le parti de Mélèce, et ayant été, pour ce fait, exclu de la communion de l'Église, il supplia saint Pierre, évêque d'Alexandrie, de l'y faire rentrer. Saint Pierre y ayant consenti, et l'ayant même ordonné diacre, fut encore obligé de l'en éloigner de nouveau pour la même cause. Réadmis par Achillos, successeur de Pierre, il fut par lui ordonné prêtre. On voit, par conséquent, qu'il n'avait pas plus de constance dans le caractère que dans la doctrine. En attendant, nous n'avons aucun lieu de croire que le système qui a reçu son nom lui ait été suggéré par aucun autre motif, que par une conviction scientifique (1).

obligés plus tard d'essayer de la même méthode. Du reste je ne sache pas si dans les poèmes des anciens hérétiques il y avait aussi des scènes d'amour, comme dans le Théodore de von de Wette, dont le second volume est presque entièrement dirigé contre l'Église catholique, et dans le Henri et Antoine, de Bretschneider.

(1) Théodoret (*l. I, c.* 2) raconte qu'il a publié ses opinions parce qu'il n'avait pas obtenu l'évêché d'Alexandrie.

Il n'en a pas été de même, à ce qu'il paraît, chez un grand nombre de ses partisans. Plusieurs d'entre eux s'attachaient à lui, sans aucun système arrêté, et avec la plus grande frivolité; tous les libertins, tous ceux qui pouvaient se résoudre à abuser de la religion, et à n'en faire qu'un simple jeu, devinrent ariens, ou du moins anti-catholiques, et prirent sa défense. On posa la maxime qu'il était indifférent de suivre tel ou tel enseignement (1), ou, pour s'exprimer comme on le fait aujourd'hui, que l'éloignement de l'Église n'était autre chose qu'une révélation particulière de la conscience chrétienne; maxime qui non seulement donne à tout le caractère des hommes et du parti qui la suivent, de l'hésitation et de l'inconstance, mais qui est encore dangereuse pour le christianisme tout entier, puisqu'il en faudrait conclure qu'aucun dogme positif n'a été révélé, et que tout dépend des résultats de certaines modifications dans les sentimens individuels. Des gens, totalement privés de sentiment chrétien, se croient, d'après cette règle, autant de droit que d'autres de décider de quoi se compose le christianisme, qui, par con-

(1) *Athan. or. I. contr. Ar.*, c. 7. Ὅμως ἐπειδή τινες τῶν λεγομένων χριστιανῶν, ἢ ἀγνοοῦντες, ἢ ὑποκριτόμενοι, ἀδιάφορον πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἡγοῦνται τὴν αἵρεσιν, καὶ τοὺς ταῦτα φρονοῦντας χριστιανοὺς ὀνομάζουσι, φέρε κατὰ δύναμιν ἐρωτήσωμεν αὐτοὺς, ἀποκαλύψωμεν τὴν πανουργίαν τῆς αἱρέσεως.

séquent, d'après eux, se réduirait à rien du tout. Quant aux ariens, leur christianisme n'avait absolument rien de commun avec le sentiment; il était tout renfermé dans d'arides raisonnemens. Toutefois, en dépit de leur maxime, d'après laquelle on pouvait indifféremment suivre telle ou telle doctrine, ils ne s'efforçaient pas moins de faire adopter la leur par tous les moyens possibles. Arius lui-même avait coutume d'entrer dans les maisons d'Alexandrie et de ses environs; après quoi il voyagea en divers pays pour faire des prosélytes. Ces manœuvres compromirent le salut de millions d'âmes immortelles. Ses partisans se rendaient dans les places publiques; ils s'adressaient aux femmes et aux jeunes gens, et disaient aux premières : « Aviez-vous un fils avant d'en avoir mis au monde? Non, vous n'en n'aviez pas, et Dieu n'en avait pas non plus avant que d'en avoir engendré (1). » Aux jeunes gens, ils parlaient ainsi : « Celui qui a l'être, a-t-il fait celui qui n'est pas ou celui qui est? L'a-t-il fait comme un qui était déjà, ou comme un qui n'était pas? Y a-t-il un increé ou deux (*Athan. or. I. cont. Ar.*, c. XXII)?» De sem-

(1) *Athan. or. I. c. Ar.*, c. 31. Εἶτα καὶ εἰσερχόμενοι πρὸς γυναικάρια, πάλιν αὐταῖς ἐκτεθηλυμένα ῥήματα φθεγγονται, εἰ εἶχες υἱὸν πρὶν τεκῇς, ὥσπερ δὲ οὐκ εἶχες, οὕτω καὶ ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς οὐκ ἦν, πρὶν γενηθῇ. Τοιούτοις ῥήμασι ἐξορχούμενοι παιζουσιν οἱ ἄτιμοι, καὶ τὸν θεὸν ἀνθρώποις ἀπεικάζουσι.

blables questions plaisaient aux esprits légers et superficiels, mais elles enlevaient aux cœurs toute innocence, toute simplicité, toute gravité, toute vie intime, tendre et religieuse, et l'on croyait que, pour être bon chrétien, il suffisait de contredire la doctrine de l'Église catholique et l'accuser d'extravagance : car il devait naturellement paraître absurde à une femme d'entendre parler d'un fils coéternel du père, quand on l'engageait à en juger d'après elle-même. Nul respect pour le Rédempteur ne pouvait naître; les moindres traces devaient s'en effacer partout où l'arianisme s'établissait de cette manière. Mais le plus grand mal qu'occasionnèrent les efforts des ariens, pour acquérir la suprématie, ce furent les dissensions intérieures qui en résultèrent pendant quelque temps, dans la plupart des églises de l'Orient, et même de l'Occident; des évêques que personne ne connaissait, qui ne possédaient point la confiance de leurs troupeaux, leur furent imposés, et les hommes sympathiques aux cœurs de ceux qui leur étaient confiés, leur furent arrachés par la violence. Il s'ensuivit des scissions dans l'Église de Dieu, des luttes, jusqu'alors sans exemple, et qui allèrent assez souvent jusqu'à l'effusion du sang. Les fidèles restaient des années entières sans nourriture spirituelle : car ils ne voulaient pas se livrer aux intrus, et ils s'abandon-

faient en secret au chagrin. Les catéchumènes méprisaient leurs instituteurs, qui ne pouvaient s'accorder entre eux; la simple et naïve soumission à l'autorité de l'Église que Jésus-Christ lui-même avait ordonnée cessa, et, violemment séparées de la source qui nourrissait leur sève, les plantes chrétiennes, que cultivaient les ariens, se trouvaient sèches et maigres, sans force, sans point d'appui; elles végétaient comme des ombres, privées de toutes fleurs, de toute beauté religieuse. Les païens se moquaient des chrétiens; ils les jouaient sur leurs théâtres; et l'Église, qui, avant le temps des ariens, avait fait des progrès si admirables et si étonnans, ne s'étendait plus parmi les nations. La vie intérieure et religieuse de l'Église était suspendue; comment aurait-elle pu dès lors se répandre avec joie au dehors, et attirer comme jadis les cœurs à elle avec une force irrésistible?

En considérant tout cela, je ne saurais croire que l'origine de l'arianisme soit due au désir d'expliquer la Trinité d'après le système de Platon. Un abattement, un mensonge intérieur avait infecté les cœurs d'une foule de personnes, et les avait rendues incapables de comprendre Jésus-Christ. Il devait nécessairement devenir pour elles une énigme, et il l'est en effet pour la doctrine arienne; sans soutien dans les sentimens, sans appui

dans la raison, et privé de l'autorité de la tradition. Si la cause en avait été placée hors du cœur des hommes, les suites de l'arianisme n'auraient jamais été aussi déplorables, les effets aussi terribles. Il se serait bientôt dissipé de lui-même, comme il en était arrivé précédemment d'autres tentatives du même genre, qui avaient été étouffées dès leur naissance; l'énergie de l'âme forte dans la foi aurait suffi pour le repousser en fort peu de temps. Si l'Église avait joui d'une santé parfaite, rien n'aurait pu la troubler; mais le germe de la maladie existait déjà partout, la contagion dut s'étendre comme une peste. En attendant, cet état maladif tenait à des causes politiques. Quand la famille impériale embrassa le christianisme, un grand nombre de païens suivirent son exemple, sans éprouver une véritable vocation. Ils se réunirent à l'Église qui triomphait extérieurement, mais eux-mêmes n'avaient pas triomphé du monde. Par conséquent, en admettant même que la doctrine arienne s'accorde avec celle qu'on attribue à Platon, sur la Trinité, il ne suffit pas, pour expliquer l'apparition de l'arianisme, de dire qu'il a été créé par les idées de Platon.

Il n'est plus guère possible de décider quelle a été la cause immédiate qui a fait éclater au dehors la maladie cachée. Ce n'est pas assez pour éclaircir cette question, de rapporter avec Socrate (*Hist. eccles.*, *l.* I, *c.* IX) que l'évêque Alexandre d'A-

lexandrie ayant, dans une assemblée du clergé, dit, sans motif particulier, que le Fils était coéternel avec le Père et de la même nature que lui, Arius avait saisi cette occasion pour le contredire avec vivacité; ou bien de soutenir avec Sozomène (l. I, c. xv) et plusieurs autres, que c'est Arius qui, le premier, et sans y avoir été poussé, s'est élevé contre la croyance de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, cette dernière opinion paraît la plus vraisemblable : car plus tard les Ariens ont dit que c'était d'Alexandre lui-même qu'ils avaient appris le dogme qu'ils enseignaient, ce qu'ils n'auraient pu faire, s'il n'y avait eu à cela au moins une apparence de vérité. De quelque manière que l'on envisage la chose, il est probable qu'Alexandre aura employé des termes vagues, ce qui arrivait mainte fois avant le concile de Nicée. Or, si Arius n'avait été poussé à soutenir ses opinions que par suite d'un discours en chaire de l'évêque Alexandre, les Ariens n'auraient jamais pu prétendre que c'était de lui qu'ils les tenaient. Nous savons d'ailleurs que, pendant quelque temps, Alexandre supporta avec patience les observations d'Arius; c'est-à-dire, tant qu'il crut que ses opinions n'étaient que les siennes et qu'il se flatta de pouvoir le ramener. Cette circonstance s'expliquerait encore difficilement si, à la suite d'un discours d'Alexandre, Arius avait soutenu le con-

traître publiquement et avec opiniâtreté. Peut être ces deux récits peuvent-ils se concilier, si l'on suppose qu'Arius ait communiqué ses idées à diverses personnes, qu'Alexandre en ait entendu parler, que sans précisément désigner Arius par son nom, il ait combattu son système en sa présence, et que celui-ci, se reconnaissant dans le discours de l'évêque, ait profité de cette occasion pour se déclarer ouvertement. Cela nous servirait à expliquer le passage d'Arius, dans sa Thalie, où il dit qu'il a reçu sa doctrine de personnes versées dans la science de Dieu; car on ne peut croire qu'il ait voulu par cette épithète désigner Alexandre, à moins d'admettre, sans ce motif, l'assertion des Ariens qu'il aurait reçu de lui cette doctrine. Mais d'après l'explication qu'on vient de lire, rien n'empêche qu'Arius n'ait parlé des personnes qui le soutenaient comme d'autant de saints, sans pour cela dire absolument le contraire d'Alexandre, lequel de son côté se serait servi de formules moins précises, qui auront permis de les invoquer en apparence. En attendant, le saint dont Arius parle si souvent en particulier, est le martyr Lucius. Celui-ci, qui avant de souffrir était revenu à la croyance catholique, avait été le maître d'Arius et de plusieurs évêques, ses contemporains et ses co-sectaires. Lucius avait été exclu de la communion de l'Eglise par trois

évêques consécutifs d'Antioche (1). Du reste, nous voyons par là que, même avant Arius, l'arianisme avait été condamné par l'Eglise.

Alexandre écrivit en vain, dans l'année 320, plusieurs lettres à Arius pour l'engager amicalement à renoncer à ses erreurs; celui-ci cherchait et acquérait de jour en jour un plus grand nombre de partisans. En vain essaya-t-il de lui imposer par la solennité d'une décision du clergé d'Alexandrie et de Maréotis; en vain encore assembla-t-il un concile composé des évêques suffragans d'Alexandrie. Arius demeura ferme dans son système qu'il développa en présence de tous les évêques. Il fut alors exclu de la communion de l'Église, avec ses partisans dont le nombre était assez considérable. Après cela il s'adressa à Eusèbe de Nicomédie, pour être maintenu dans l'Eglise par son secours. Cet Eusèbe, qui bientôt après donna son nom aux Ariens, avait été précédemment évêque de Béryte; mais le séjour de cette ville ne lui étant pas agréable, il avait recherché un siége plus important et il parvint en effet à l'évêché de Constantinople. Or Eusèbe, que la suite

(1) Voyez *Theodor.*, *l. I*, *c.* 4, et les remarques de *Valesius*, *c. c.* (et *d. d.*). Mais on ne sait pas précisément ce que Lucius enseignait. On dit aussi qu'il partageait les opinions de Paul de Samosate.

de cette histoire fera mieux connaître, s'intéressa en faveur d'Arius auprès d'Alexandre avec qui il entama une correspondance à ce sujet. Mais son protégé ne rentra point dans la communion de l'Eglise; Alexandre assembla au contraire son clergé, tant prêtres que diacres, et fit part à toute l'Eglise catholique des tumultes qui s'étaient élevés dans celle d'Alexandrie. Dans les lettres qu'il écrivit à cette occasion, on reconnaît l'esprit d'Athanase, qui était à cette époque diacre de l'église d'Alexandrie et secrétaire de l'évêque. Sa signature s'y trouve à côté de celles des autres prêtres et diacres.

Arius, de son côté, n'avait rien négligé pour s'assurer de l'appui de plusieurs évêques. Il écrivit à ceux qui avaient été autrefois ses amis et ses condisciples. Par leur crédit il parvint à en gagner quelques autres, dans le nombre desquels se trouvaient certains hommes qui n'étaient pas sans importance, tels qu'Eusèbe de Césarée. Toutefois Alexandre remarque dans une lettre, qui existe encore, qu'il n'avait pas acquis ces partisans sans faire quelques infidélités à ses principes. Il ne leur exposait point son système dans toute sa nudité, tandis qu'il défigurait les argumens de ses adversaires, ainsi que nous le verrons plus bas. Alexandre ajoute qu'Arius avait coutume de lire souvent des lettres qu'il recevait ainsi de ceux qui

le favorisaient, dans les assemblées des siens, lesquels ne tardèrent pas à former une communion séparée ; il cherchait, par la considération des évêques qui partageaient ses opinions, à maintenir ses partisans dans leur fidélité et à ne pas laisser le temps au repentir de s'élever dans leurs âmes (1). Arius se rendit de sa personne en Palestine et s'assura davantage encore de ses protecteurs et de ses amis. De Palestine il alla à Nicomédie auprès de son ancien ami ; et ce fut là qu'il acheva sa Thalie. Eusèbe de Nicomédie gagna à son parti Constance, sœur de l'empereur, qui devint un des principaux soutiens des Ariens et les dédommagea amplement du mauvais succès de quelques nouvelles démarches auprès d'Alexandre pour leur rendre la communion. Arius avait surtout l'art de gagner les femmes : Épiphane raconte que dès le commencement de ses troubles plusieurs centaines de vierges consacrées au Seigneur embrassèrent son parti. Il y a sans doute de l'exagération dans ce récit, surtout en ce qui regarde le nombre, et Alexandre, dans ses lettres, parle avec mépris du caractère des femmes qui s'atta-

(1) *Theodor., l. I, c. 4.* Οὐχ ὅσον παρ' ἡμῖν ποτηρας ἐδιδαξαν καὶ διεσπαξαντο, ὁμολογουσιν αυτοις· ἀλλα ἃ σιωπῃ ταυτα τα παραδιδοασι, η πεπλασμενοις λογοις και ἐγγραφοις ἐπισκιαζοντες ἀπατωσι. κ. τ. λ.

chèrent à Arius. Eusèbe de Nicomédie excita aussi des évêques qui ne voulaient point prendre de parti, à se déclarer ouvertement pour Arius. Ainsi il écrivit à Paulin, évêque de Tyr, combien il regrettait de voir un homme comme lui demeurer inactif; il regardait son silence comme une défaite pour les Ariens. Il le sommait donc de défendre la doctrine d'Arius par écrit, et surtout d'après l'Ecriture-Sainte (*Theodoret. l. I, cap.* VI). On sait qu'ils rejetaient les traditions. Ce même Eusèbe avec celui de Césarée et Patrophile de Scythopolis, allèrent jusqu'à convoquer des conciles, dans lesquels ils déclaraient qu'Arius était innocent et l'autorisaient à remplir la place de pasteur d'une des églises d'Alexandrie qu'il avait occupée jusqu'alors, sous la condition toutefois que lui et les siens continueraient à solliciter de leur évêque leur rentrée dans la communion (*Soz. l. I, cap.* XV).

Il ne faut pas s'étonner qu'Arius ait compté au bout de peu de temps un si grand nombre de partisans, parmi lesquels il s'en trouvait de fort respectables. Car d'un côté Arius prenait soin de ne pas s'expliquer partout avec une clarté parfaite, et de l'autre, il faut remarquer que, dans des discussions, la question n'est pas sur-le-champ très bien comprise par tout le monde; enfin, il arrive plus souvent encore que beaucoup de personnes

ne saisissent que superficiellement ou même pas du tout la véritable influence du point en litige sur le fond de la croyance. En attendant, c'est une pensée consolante de songer que, parmi les évêques, il n'y en eut qu'un fort petit nombre qui partageassent les erreurs d'Arius ou qui se laissassent tromper sur leur tendance. Alexandre recevait de tous côtés des marques d'approbation de la conduite qu'il tenait envers Arius, et avec elles l'assurance que sa foi était la foi de l'Eglise (*Theodoret. l. I, cap.* IV). Mais en Egypte et en Palestine, comme dans tout l'Orient, on eut à déplorer les scènes les plus scandaleuses. Théodoret remarque avec douleur à ce sujet : « On ne voyait plus combattre comme autrefois les gentils et les chrétiens; les chrétiens, membres d'un même corps, se combattaient entre eux (*l. I, cap.* VI). » Mais ce n'était là que le prélude des malheurs affreux que les chrétiens allaient attirer sur leur tête.

Avant de poursuivre le cours de cette histoire, efforçons-nous de connaître plus exactement l'arianisme lui-même. Le caractère distinctif de l'arianisme est la séparation du monde d'avec Dieu. Le principe fondamental sur lequel tout le reste repose et d'où tous les autres découlent est, à mon avis, celui-ci : « *La création ne saurait supporter l'action directe de Dieu sur elle. Dieu ne*

*peut se trouver en liaison directe avec le fini, et cela ne conviendrait même pas à sa dignité* (1). » C'est pourquoi les Ariens supposent l'existence d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, qui est chargé de les faire accorder ensemble. Cet être est le Fils de Dieu. Dieu créa d'abord le monde par lui, et par lui ensuite il le racheta. Mais quand ils disaient que Dieu créa le monde par son Fils, ils n'entendent pas par là que ce dernier ait eu en lui la puissance créatrice. Ils ne reconnaissaient point, dans le Fils, le vrai Logos de Dieu, la véritable sagesse divine, la puissance créatrice proprement dite. Ils le regardaient plutôt comme un simple artiste, disant qu'il avait appris de Dieu l'art de créer. (*Athan. or. II. contra Ar. cap.* XXVIII.) Voici comment ils exprimaient cette idée. La création était l'œuvre du Père; les créatures étaient celle du Fils (2). Le seul sens que

(1) *Or. II, c. Ar. c.* 24. Φασι δὲ ὅμως περὶ τουτου; ὡς ἄρα θελων την γενητην κτισαι φυσιν, ἐπειδὴ ἐωρα, μη δυαμενην μετασχειν της του πατρος ἀκρατου, και της παρ' αὑτου δημιουργιας, φθασι και κτιζει πρωτως μονος μονον ἑνα, και καλει τουτον υἱον και λογον, ἱνα τουτου μεσον γενομενου, οὑτως λοιπον και τα παντα δι' αὑτου γενεσθαι δυνηθη. Ταυτα οὐ μονον εἰρηκασι, ἀλλα και γραψαι τετολμηκασιν ὁ Εὐσεβιος τε και Αρειος και ὁ Θυσας Αστεριος.

(2) *Or. II, c.* 25. Ἀλλως τε και μειζον ἀτοπον τοις τουτο λογιζουσιν ἀθεατα, διαιρουσι γαρ τα κτισματα και την δημιουρ-

l'on puisse donner à cette phrase est celui-ci : Le Père est à proprement dire le Seigneur de l'univers et le créateur des lois d'après lesquelles il devait être fait; mais comme il ne pouvait pas agir immédiatement sur lui, sans l'anéantir à l'instant même de sa naissance, par l'effet de la majesté divine qu'aucune créature ne peut supporter, son Fils se présente à sa place, prend sur lui la partie matérielle de la création et le soin de la conservation des créatures. Le Fils prend les idées du Père et les transporte à la création réelle. On voit que d'après le système des Ariens le Fils de Dieu se rapproche beaucoup du demiourgos des gnostiques et il est même complètement semblable à quelques unes des descriptions que l'on a faites du demiourgos.

Le monde ayant été créé par le Fils et, pour être créé par lui, devant pouvoir le supporter, le Fils n'est pas de la même nature que le Père, il n'est pas vrai Dieu : car s'il l'avait été, il n'aurait pas pu non plus se mettre en relation directe avec le monde. Il est donc semblable aux créatures par sa nature, et par conséquent une créature lui-même. Sa prééminence sur toutes les autres créatures consiste en ce que ceux-ci lui doivent leur existence.

γιαν· καὶ τὸ μὲν τοῦ πατρὸς ἔργον, τὰδε τοῦ υἱοῦ δίδωσιν ἔργα.

Comme il n'est pas de la même nature que Dieu, et qu'il n'est pas non plus de celle de la matière, puisque celle-ci a été faite par lui, il est sorti du néant. Fait pour créer le monde et n'étant pas vrai Dieu, il n'est pas non plus éternel ; car l'éternité est la propriété exclusive du vrai Dieu. Il fut créé quand il plut à Dieu de créer le monde. Le Fils n'a donc point une existence éternelle, mais son existence a précédé celle du monde. N'étant pas vrai Dieu, il est limité par sa nature et il ne connaît Dieu qu'autant que ses limites le lui permettent, de même que nous ne connaissons Dieu que dans les bornes de notre esprit. Il n'est donc Dieu que de nom, dans un sens impropre : c'est un Dieu qui est né. Or, nul n'est immuable que celui qui est Dieu par sa nature, d'où il résulte qu'il n'est pas impossible que le Fils cesse d'être bon. D'après une loi générale, tous les êtres, hormis le vrai Dieu, ne sont bons que par leur liberté. Tant que le Fils fera un bon usage de sa liberté, il restera bon ; mais il peut, par un mauvais usage de cette liberté, perdre sa bonté relative. Il est donc changeant par sa nature. Mais il a fallu aussi que sa liberté fût éprouvée, comme celle de tous les êtres finis. Cette épreuve le Rédempteur l'a soutenue lors de son incarnation. Or Dieu prévoyant qu'il en sortirait triomphant, il le destina d'avance à être le Créateur des êtres finis et leur Sauveur. Sa

majesté est donc la récompense de ses mérites et son séjour parmi les hommes a été son temps d'épreuve.

Deux êtres finis ne peuvent pas former une seule personne ; en conséquence, ce qui dans les hommes est l'intelligence, c'est dans le Rédempteur, le Fils de Dieu. D'ailleurs il fallait qu'il gagnât la vertu proprement dite par un bon usage de sa liberté, par sa fidélité et par son obéissance dans la souffrance. Le Fils de Dieu a donc réellement souffert en cette qualité (1).

Telle est la doctrine des Ariens sur le Fils de Dieu. Plus tard la doctrine du Saint-Esprit ayant

(1) *Athan. adv. Apollinar., l. II, c.* 16. Διὰ τοῦτο καὶ θεὸν φαθόντα λέγουσι, ἀκολουθοῦς ἑαυτοῖς φθεγγόμενοι μᾶλλον ἢ συμφωνοῦν τοῖς Ἀρειανοῖς· τοῦτο γὰρ ἐκεῖνοι δογματίζουσι (*Epiphan. hær.* 69, *n.* 49, 50). (*August. de hæres., c.* 19.) *In eo autem quod Christum sine anima carnem accepisse arbitrantur Ariani*, etc. Mais, quand saint Augustin pense que cette opinion des ariens est moins connue, il se trompe fort ; car, indépendamment d'Épiphane qu'il cite, on peut voir Théodoret, dialog. II, au commencement. Dans le troisième dialogue, il demande même : « Pourquoi les ariens mettent-ils une si grande importance à démontrer que Jésus-Christ a eu un corps et pas d'âme ? » Et il répond : « Pour montrer que, s'il a eu des affections changeantes, il n'a pas pu avoir été engendré par un être immuable. » Du reste, la supposition que Jésus-Christ n'avait eu qu'un corps humain, n'entra que plus tard dans la conviction des ariens, ainsi qu'on le voit par l'*Ep. ad Adelph.* d'Athanase.

été aussi mêlée dans la discussion, il fallut nécessairement le placer au-dessous du Fils, puisque c'est le Fils qui l'envoie. Tout cela n'empêche pas qu'ils n'aient adoré le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Aussi l'arianisme était-il un véritable polythéisme, et nous pouvons en conséquence le regarder comme une tentative pour créer un christianisme hellénisé, tandis qu'en même temps quelques nouveaux platoniciens païens s'efforçaient de mettre au jour un hellénisme christianisé.

Mais ce n'était pas sous ce rapport seul que l'arianisme était opposé au christianisme. Ainsi comment l'arianisme pouvait-il parler d'une grâce divine? Je ne veux pas dire cette grâce à laquelle les pélagiens donnent ce nom, savoir les dispositions naturelles de l'homme, la doctrine apportée par Jésus-Christ et son exemple, mais les effets mystérieux de l'action de Dieu sur le cœur des hommes, par laquelle Dieu les touche, les transforme intérieurement et leur communique une vie réellement divine. Ils ne pouvaient pas admettre cette grâce, puisque, selon eux, il était impossible à Dieu de se mettre en communication directe avec les créatures. L'arianisme est donc nécessairement du pélagianisme, et il s'accorde en outre avec lui dans l'idée mécanique qu'il présente des relations de Dieu avec le monde. Le fondement même du christianisme est en outre renversé par l'arianisme,

en ce que Jésus-Christ est le modèle de la manière dont l'homme peut mériter par lui-même tout ce que Dieu lui donne. Cela est d'ailleurs parfaitement d'accord avec le rejet indispensable de la grâce intérieure. Enfin, les Ariens niaient aussi la nécessité absolue de la venue de Jésus-Christ, et n'avouaient pas que ce fût par lui seul que la véritable connaissance de Dieu pouvait nous parvenir. Aussi Athanase en citant les mots : « Nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler » (*S. Jean*, VI, 46, *et S. Matthieu*, XI, 27), ajoute : *quoique Arius ne veuille point en convenir* (*Or. II. cont. Ar., cap.* XXII). Les Ariens furent forcés de tirer cette conséquence, parce qu'ils disaient que le Fils, quoique créature, connaît Dieu, du moins autant que sa nature le lui permet. Comment après cela ne pas dire aussi que toutes les autres créatures pouvaient connaître Dieu, *sans le secours du Fils*, mais avec les mêmes intentions comparatives?

D'ailleurs les Ariens ne pouvaient pas non plus admettre une aussi profonde dégradation de la nature humaine que celle qu'enseigne l'Eglise catholique ; car l'homme n'ayant jamais été en liaison immédiate avec Dieu, il ne lui était pas possible de s'en éloigner autant par sa propre faute, et sa chute ne pouvait pas avoir une bien grande importance. N'ayant jamais été intérieurement et

effectivement réuni avec Dieu, il ne pouvait pas éprouver le désir de se lier intérieurement et effectivement avec Dieu; de sorte qu'un médiateur extérieur, avec son enseignement et son exemple, devaient lui suffire. C'est ainsi que tout dépend de la première supposition qui fait de Jésus-Christ un médiateur énigmatique entre Dieu et la créature, qu'elle ne veut pas reconnaître comme Dieu et dont pourtant elle n'ose pas faire absolument une créature; ce qui donne au christianisme tout entier une forme nouvelle, pauvre et sans force, aussi énigmatique que le Rédempteur lui-même.

Ce que je viens de dire a eu pour but d'offrir, d'une part, un aperçu systématique de la doctrine arienne, et de l'autre, la connaissance de sa nature intrinsèque, de la manière dont elle envisageait le christianisme et de la liaison de ses diverses parties. Maintenant il nous reste à examiner en détail les assertions des Ariens eux-mêmes et les motifs dialectiques et bibliques qu'ils donnaient à l'appui de leur système. Athanase ayant lutté contre eux, il est nécessaire que nous soyons complètement instruits de ce qu'il combattait.

Athanase cite souvent des passages des écrits d'Arius. Je vais en traduire quelques uns : « Dieu n'a pas toujours été Père. Il fut un temps où Dieu était seul et n'était pas encore Père. Plus tard il le devint. Le Fils n'a pas toujours été. Toutes

choses étant sorties du néant, et toutes les créatures étant des choses faites, le Logos de Dieu a aussi été fait de rien et il y a eu un temps où il n'était pas. Il n'était pas avant qu'il ne fût fait; lui aussi a eu un commencement d'existence. Dieu était seul (au commencement), et le Logos et la Sagesse, n'étaient pas encore. Quand plus tard Dieu voulut créer, il créa un être qu'il appela Logos, Sagesse et Fils, afin de nous créer par lui. Il y a deux sagesses : l'une qui est propre à Dieu et qui est en lui ; et le Fils a été fait par cette sagesse, et, participant à elle, il est aussi appelé Sagesse et Logos ; car la Sagesse (le Fils) provint par la Sagesse, d'après la volonté du Dieu sage. Il y eut aussi un autre Logos en Dieu ; et participant aussi à celui-là, il obtient encore par grâce le nom de Logos. » — « Par sa nature le Fils est susceptible de changement comme toutes les créatures. Par sa liberté il reste bon et aussi long-temps qu'il le veut. S'il le veut il peut aussi changer comme nous, étant par sa nature susceptible de changement. Mais Dieu ayant prévu qu'il serait bon, il lui donna cette majesté, que plus tard, comme homme, il mérita par sa vertu. C'est donc par ses œuvres, que Dieu avait prévu, qu'il fit de lui ce qu'il fut (*Or. I. c. Ar.*, v). » — « Le Père est invisible pour le Fils ; il ne contemple ni ne reconnaît complètement et exactement le Père. Mais ce

qu'il voit et ce qu'il connaît, il le connaît, dans la proportion de ses forces, comme nous aussi nous pouvons le reconnaître dans la proportion de nos forces. Le Fils ne connaît pas même sa propre nature. Le Père et le Fils sont complètement et infiniment différens l'un de l'autre en nature et en majesté. Ils sont par leur nature distincts, divisés et séparés. La nature du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit, ne participent point l'une à l'autre (*l. I. cap.* VI; voyez aussi *Ep. encycl. n.* 12). » En d'autres endroits, il appelle le Fils une créature, mais non pas semblable à une des créatures (*Or. II. contr. Ar., cap.* XIX). Ces passages sont, par eux-mêmes, suffisans pour bien connaître la doctrine arienne; car tout ce que nous savons du reste d'Arius est d'accord avec eux. Ce qu'Athanase rapporte encore dans ses écrits des conciles, les explications d'Arius devant ceux où il fut appelé, la manière dont ses adversaires le réfutèrent et toute la suite de l'histoire que je vais rapporter, confirme ce que je viens de dire.

Toutefois dès le commencement de sa révolte Arius ne resta pas toujours conséquent. Ainsi que je l'ai déjà remarqué, il se présenta des motifs qui l'engagèrent à faire ployer un peu la grande sévérité de ses principes; ce qui le fit tomber dans les plus étranges contradictions avec lui-même. Il faut donc que nous fassions encore quelques cita-

tions. Dans une lettre qu'Arius écrivit à Eusèbe de Nicomédie, il s'exprime sous plusieurs rapports d'une manière différente de ce que nous venons de voir. Après l'introduction, il continue ainsi : « J'ai cru devoir, à cause de la grande amitié que tu portes aux frères, pour l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, t'annoncer que l'évêque nous tourmente et nous poursuit beaucoup, et qu'il met tout en mouvement contre nous; au point de nous avoir même chassés de la ville, comme si nous étions des impies, parce que nous ne sommes pas d'accord avec lui, quand il dit publiquement : « Dieu est toujours, le Fils est toujours. Le Fils « est en même temps avec le Père. Le Fils est « avec Dieu d'une façon non engendrée; il est « engendré de toute éternité; il est engendré sans « avoir été engendré (1). Dieu n'est pas d'un in-

(1) *Theodoret.*, *l. I*, *c.* 5. Συνυφαρχει ἀγεννητως ὁ υἱος τῳ θεῳ, ἀειγεννης ἐστι, ἀγεννητογεννης ὑφεστιν. Alexandre n'a certainement pas dit cela. Il est possible qu'au lieu d'ἀγεννητογένης, il ait dit ἀγεννητογεννης; et, de même, au lieu de συνυφαρχει ἀγεννητως, il aura pu dire συνυφαρχει ἀγεννητος. Car, indépendamment de la contradiction qu'il y aurait en même temps du Fils qu'il appelait ἀειγεννης et ἀγεννητος, si Alexandre avait dit cela, il n'aurait pas du tout fait procéder le Fils du Père. Or, ceci est contraire, non seulement à toute l'analogie des Pères de l'Église, mais encore à la manière dont Alexandre lui-même explique les rapports du Père au Fils, dans sa lettre encyclique, adressée aux évêques (voyez Theod., I, 5), où

« étant plus ancien que le Fils, ni en idée, ni « dans le temps. Dieu est toujours, le Fils est tou- « jours. Le Fils est Dieu même. » Et attendu que son frère Eusèbe de Césarée (les évêques se donnaient entre eux, comme tous les chrétiens, le titre de frères), Théodore, Paulin, Athanase (d'Anazarbe), Grégoire et Aëtius et tous les orientaux disent que Dieu, qui n'a point de commencement, est avant le Fils, ils ont été rejetés. Les seuls qui ne l'ont point été sont Philogone, Hellanique et Macaire, ces ignorans hérétiques, l'un

même l'expression υἱοποίησις lui échappe. Il est difficile de se défendre du soupçon que c'est avec intention qu'Arius a défiguré ainsi la chose. Les ariens confondaient sans cesse les expressions de γέννητος et γεννητός, et n'avaient aucun égard à la distinction que les Pères de l'Église faisaient entre elles. Ainsi, Eusèbe de Nicomédie dit, dans sa lettre à Paulin, évêque de Tyr (Theodor. 1, 6) : Το γαρ εκ του αγεννητου υπαρχον, κτιστον ειτι ουκ αν ειη, εξ αρχης αγεννητον υπαρχον. Il veut dire que tout ce qui sort de ce qui n'est point engendré, n'est point engendré non plus, de sorte que le Fils ne pouvait pas l'être, s'il est de la nature du Père. Dans la suite de la lettre à Eusèbe de Nicomédie, Arius dit aussi plusieurs fois qu'il ne regarde pas le Fils comme non engendré. Mais c'est ce que disaient aussi ses adversaires. Et c'est là, sans doute, comme le remarque Athanase, un artifice des ariens, pour jeter la confusion dans les esprits, et obscurcir la question. En attendant, une fois que l'on eut répandu ces assertions contre l'Église catholique, elles s'affermirent toujours de plus en plus, comme nous n'aurons que trop d'occasions de le reconnaître.

desquels appelle le Fils une éructation (ἐρευγή, à cause de l'*eructavit cor meum verbum bonum*), l'autre une émanation (προβολή), et dont le troisième dit qu'il est aussi non engendré. Je ne saurais pas même écouter ces discours impies, dussent les hérétiques me menacer mille fois de la mort. Pour moi, au contraire, qu'est-ce que j'enseigne et qu'est-ce que je pense, qu'est-ce que j'ai enseigné et pensé? que le Fils n'est pas non engendré, qu'il ne fait en aucune façon partie de l'être non engendré; et qu'il n'a point été fait d'une matière préexistante; mais que, par la volonté du Père, il est Dieu parfait, avant tous les temps et avant le monde; qu'il est unique, immuable et qu'il n'était pas avant d'avoir été engendré, ou créé, ou destiné ou fondé. Car il n'était pas non engendré. Je suis persécuté pour avoir dit que le Fils a eu un commencement; mais Dieu n'a point de commencement. Je suis aussi persécuté pour avoir dit qu'il est sorti de rien. Mais j'ai dit cela parce qu'il n'est point une partie de Dieu et qu'il n'est pas venu non plus d'une matière préexistante. C'est pour cela que je suis persécuté. Le reste tu le sais. » Théodorète remarque à cette occasion qu'Arius a calomnié les évêques Philogone d'Antioche, Hellanique de Tripoli et Macaire de Jérusalem parce qu'ils ont enseigné du Fils qu'il était éternel et de la substance du Père.

Dans la lettre suivante à Alexandre, Arius et les siens s'exprimaient ainsi : « Notre foi, telle que nous l'avons héritée de nos pères et entendue de toi est celle-ci : Nous reconnaissons un Dieu, le seul qui n'ait point été engendré, le seul éternel, le seul qui n'ait point de commencement, le seul vrai, le seul possesseur de l'immortalité, le seul sage, le seul bon, le seul puissant, le juge universel, le pourvoyeur, l'économe, l'immuable, l'invariable, le juste et bon, le Dieu de la loi et des prophètes et de la nouvelle alliance, qui a engendré avant tous les temps son Fils unique, par lequel il a fait les temps et toutes choses, qu'il a engendré en vérité et non pas en apparence, à qui il a donné l'existence par sa volonté, qui est une créature de Dieu immuable, invariable et parfaite (ὑποστησαντα τῳ ἰδιῳ βουληματι ἀτρεπτον και ἀνναλοιωτον κτισμα του θεου τελειον), mais qui n'est pas comme une des créatures ; qui a été engendré, mais non pas comme un de ceux qui ont été engendrés. Par la volonté de Dieu, il a été créé avant les temps et avant le monde. Il a reçu son existence et sa vie du Père, et le Père lui a donné la gloire en le créant. Car le Père, en lui donnant la souveraineté sur toutes choses, ne s'est pas dépouillé lui-même de ce qu'il possédait originairement en lui-même. Car Dieu qui est la cause de tout, est le seul qui n'ait pas de commencement.

Mais le Fils engendré et fondé par le Père, avant tous les temps et avant le monde, n'était point avant d'être engendré ; mais il a été engendré hors des temps, avant toutes choses, et était seul avec le Père. Mais il n'est pas éternel ou coéternel ou non engendré de même que le Père. Il n'a pas l'existence avec le Père, comme quelques personnes le disent sous certains rapports, introduisant ainsi deux principes également éternels. Mais comme l'unité et le commencement de tout, Dieu est avant tout et par conséquent aussi avant le Fils (*Athanas. de Synod., cap.* XVI). » Dans cette confession de foi, une partie contredit l'autre et elle est d'ailleurs équivoque dans l'expression ; mais elle est surtout en contradiction avec ce qu'Arius a dit et a écrit ailleurs. Quant aux expressions équivoques que je lui reproche, je remarquerai seulement que le passage grec τῳ ἰδίῳ βουλήματι peut se rapporter à Dieu, et alors la phrase signifierait que le Fils est immuable, par la volonté du Père, c'est-à-dire par sa nature; mais il peut aussi se rapporter au Fils, et alors le sens serait que le Fils est immuable par sa volonté ; c'est-à-dire qu'il est susceptible de changement par sa nature, et qu'il n'est immuable que parce qu'il ne veut pas changer.

Athanase nous a conservé plusieurs passages tirés des écrits des partisans d'Arius (*de Synod.*,

*cap.* XVII, XVIII) par lesquels nous voyons la légèreté qu'ils mettaient à juger cette affaire, et qui montrent, comme Athanase le remarque avec raison, la cause d'Arius dans toute sa nudité. Ainsi, Athanase d'Anazarbe, écrivant à Alexandre, qu'il voulait ramener en lui citant la parabole du pasteur qui abandonne quatre-vingt-dix-neuf brebis pour en chercher une qui s'est égarée, lui dit : « Pourquoi es-tu courroucé contre les partisans d'Arius quand ils disent : Le Fils de Dieu a été créé de rien et il est une des créatures (ἐν τῶν πάντων)? Car si dans les cent brebis toutes sont comprises, le Fils de Dieu doit être aussi une des créatures. Mais si ces cent brebis ne sont point des créatures, ne sont point des choses nées, ou bien si, indépendamment de ces cent, il y en a d'autres encore, alors le Fils n'est point une créature et n'est pas un parmi tous. Mais si les cent embrassent toutes les créatures et que, hors d'elles, il n'y ait plus personne que Dieu, comment peut-on reprocher aux Ariens de dire une chose déraisonnable, quand ils comptent le Fils au nombre des cent, et disent par conséquent qu'il est un entre tous. » On voit d'après cela que ce sectateur d'Arius concevait dans le pasteur Dieu et dans les cent brebis l'ensemble de toutes les choses qui sont hors de lui, et par conséquent aussi le Fils de Dieu comme une de ces choses.

Georges, qui appartenait aussi à la secte d'Arius, et qui après avoir été prêtre de l'église d'Alexandrie, se montra ensuite sous un très mauvais jour dans l'histoire des ariens, écrivait d'Antioche à Alexandre : « Ne sois pas fâché contre les ariens quand ils disent qu'il fut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, car Isaïe aussi était fils d'Amos et pourtant Amos était avant qu'Isaïe ne fût et Isaïe ne fut pas avant et n'est venu qu'après. » A ceux qui partageaient son sentiment il disait au contraire : « Pourquoi vous fâchez-vous contre le père Alexandre (τῷ παππᾳ Ἀλεξανδρῳ) quand il dit que le Fils provient du Père ? Vous ne devez pas non plus faire de difficulté de dire que le Fils provient du Père. Car quand l'apôtre dit : Tout provient de Dieu, quoique tout le monde sache que tout a été créé de rien et que le Fils qui est une créature, fasse partie des choses créées, on peut dire que le Fils provient de Dieu, comme tout ce qui existe provient de Dieu. » C'est ainsi que cet homme de qui Athanase dit dans un autre endroit qu'il est complètement insignifiant et qu'il n'a jamais réfléchi sur rien (*de Synod., cap.* XXXVII) cherchait à réunir deux partis si essentiellement opposés l'un à l'autre.

Astérius, qui dans une persécution avait renié Jésus-Christ, se montra l'un des partisans les plus remuans d'Arius, mais en même temps un des

plus légers et des plus superficiels. Athanase ne l'appelle ordinairement que le sophiste (σοφιστα πολυκεφαλος). Eusèbe de Nicomédie l'employait à voyager de tous côtés pour recommander la doctrine d'Arius. Il se mêla pendant long-temps aux négociations auxquelles donna lieu la suite des discussions ariennes, et il composa aussi pour défendre cette doctrine des écrits qu'il lisait publiquement dans les villes (1). Il ne craignit pas de dire qu'il n'y avait pas de mal à soutenir que le Fils était une puissance de Dieu, puisque dans Joël ce nom est donné aux sauterelles et aux chenilles. Il enseignait en outre encore : « Le Fils est aussi un d'entre tous ; il est le premier des êtres créés et une des natures intelligentes (εἰς των νοητων φυσεων). De même que le soleil parmi les objets visibles est au nombre de ceux qui éclairent, car il illumine le monde entier par l'ordre du Créateur, de même le Fils est un des êtres intelligens qui éclairent et illuminent tout ce qui se trouve dans le monde intellectuel. Avant la naissance du Fils le Père savait qu'il l'engendrerait, de même que le médecin connaît la médecine avant de guérir. Il créa son Fils dans des intentions bienfaisantes et par la plénitude de sa puissance. D'ailleurs si la volonté précède toute création, il

(1) *Sozom. l. II, c.* 32. Περιιων τας πολεις ἐπεδεικνυτο.

en doit être ainsi de celle du Fils. » Dans un concile, tenu par Alexandre, un arien dit que le Fils était soumis au changement comme Satan.

Il a fallu entrer dans ces détails, tant pour compléter le tableau des temps que pour justifier l'Eglise et en particulier Athanase, de n'avoir accordé aucune confiance aux ariens, de les avoir toujours jugés avec sévérité et d'avoir agi envers eux sans aucun ménagement. Car, auprès d'une telle malice et d'une si grande corruption intérieure, la douceur aurait été sans effet, la confiance aurait été inutile et, qui plus est, au plus haut degré nuisible et par conséquent impardonnable.

En tout ce que nous avons trouvé jusqu'à présent chez les ariens, nous n'avons rencontré aucun argument tiré de l'essence du christianisme, par lequel ils aient combattu la croyance de l'Eglise catholique; et nous n'en voyons en général aucun. Eusèbe de Nicomédie écrivait à Arius lorsqu'il commençait à s'élever contre l'Église : « Tu penses bien; prie Dieu pour que tout le monde pense de même; car il doit être évident à chacun que ce qui a été fait n'était point avant d'exister. Tout ce qui est né doit avoir eu un commencement d'existence (*Athanas. de Synod., cap.* XVII). » C'est par ce prétendu intérêt de la raison qu'il combattit la doctrine catholique et qu'il ju-

gea devoir exhorter son ami à prier Dieu pour que tout le monde pensât comme lui! C'est précisément comme si un évêque ou tout autre membre de l'Eglise priait Dieu d'inspirer aux hommes la croyance de quelque théorème de géométrie, qui n'aurait aucun intérêt religieux quelconque, et cela dans le simple intérêt de la raison. C'est pourquoi Athanase dit avec justesse : « Ceux qui appellent ces gens-là des chrétiens sont dans une grande erreur, car ils n'entendent ni l'Ecriture, ni *même le christianisme, en général, et la foi qu'il renferme* (*Or. I, cont. Ar., cap.* VIII). » Ceci se démontrera encore par les motifs suivans que les ariens donnèrent pour mieux appuyer leur doctrine.

Dans la lettre déjà citée d'Arius et de ses partisans à Alexandre, ils renvoient au manichéisme la croyance d'une égalité de substance entre le Fils et le Père (*Athan. de Syn., cap.* XVI). Comment faut-il comprendre ce reproche? Les manichéens, dans leur panthéisme, admettaient une âme universelle (*Jesum patibilem*) qui se trouvant dans tous les êtres vivans et bons, se dégage peu à peu de la matière dans laquelle elle est emprisonnée et cherche à se réunir à la partie elle-même qui n'est point emprisonnée (*Jesum impatibilem*) et qui règne dans l'empire de la lumière. Or, ajoutent-ils, les catholiques admettent aussi

une divisibilité de la substance de Dieu, et une égalité entre la substance de Dieu qui a pris un corps humain et celle du Père qui ne l'a point pris. C'est du moins ainsi qu'il faut entendre le reproche des ariens. Mais ils ne remarquaient pas que les catholiques, par cette raison-là même, n'étaient point panthéistes, puisque, tout en admettant l'égalité des substances entre le Père et le Fils, ils reconnaissaient une distinction de *personnes*, ce qui leur enlevait toute ressemblance avec les manichéens.

Ils combattaient encore l'éternité du Fils, par le mot même de Fils qui indiquait un rapport de supériorité dans le Père. Si le Fils était co-éternel avec le Père, disent-ils, il faudrait plutôt le nommer Frère que Fils du Père (*Or. I. contr. Ar., cap.* XIV). En conséquence, le langage constant de la Bible était déjà une présomption en leur faveur. D'ailleurs, ajoutaient-ils, celui qui engendre doit précéder celui qui est engendré. Il n'y en a qu'un qui ne soit pas né, et par conséquent le Fils est né; par la même raison, il y a eu un temps où il n'était pas (*l. l. cap.* XL).

Si le Fils était en tout l'image du Père, il devrait aussi avoir un Fils, celui-ci encore un, et cela dans une succession sans fin (*l. l. cap.* XXI). Le Fils existe ou par la volonté du Père, ou sans sa volonté. Dans la première supposition, le Fils

pourrait n'être pas, et alors il ne serait pas égal au Père; dans la seconde, on impose au Père une contrainte et on le prive de sa liberté (*Or. III. cap.* LXII) (1).

A côté de ces argumens contre l'Eglise catholique, que les ariens déduisaient seulement des idées de Père et de Fils (plusieurs autres argumens en faveur de leur doctrine sont contenus dans les passages de leurs écrits déjà cités), ils s'appuyaient encore sur une foule de passages de l'Ecriture. C'est ainsi que, dans le verset « Il m'a créé au commencement de ses voies pour ses œuvres (Prov. 8, 22), » ils voyaient la preuve que le Fils de Dieu avait eu un commencement et qu'il n'avait été fait que pour les créatures (*Or. II. cap.* XLIV). Ils tiraient encore la même conclusion de ce qu'il est appelé le premier-né de la création; car, s'il était le premier-né de la créature, il faisait donc partie de la création. Ils se croyaient aussi en droit d'attacher au Fils l'idée d'une créature par la raison que les hommes sont aussi appelés les fils de Dieu et qu'il est dit de Jésus-Christ qu'il était leur frère (*Or. II. contr. Ar.*, LIX-LXIII). Si le Sauveur est ici comparé aux hommes, ailleurs il l'est aux anges (Hebr. 1, 4).

(1) Schleiermacher, au lieu cité plus bas, élève la même objection contre la doctrine catholique de la Trinité.

Dans ce verset, il est dit positivement qu'il n'y a d'autre différence entre eux que le degré de perfection. D'ailleurs dans ce passage on trouve le mot de γενομενος, fait, ce qui prouve clairement qu'il appartient aux créatures, et on doit comparer ce passage à celui des Actes des Apôtres, 2, 36 (*l. l. c.* LIII). C'est du psaume 44, 7, que les ariens déduisaient la preuve que Jésus avait mérité sa haute dignité par suite de sa haute vertu. « Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité, *c'est à cause* de cela, ô Dieu, que votre Dieu vous a oint d'une huile de joie d'une manière plus excellente que tous ceux qui y ont part avec vous. » Mais ils alléguaient surtout l'épître aux Philippiens, 2, 6 à 11, et la particule διο, « à *cause de cela* Dieu l'a élevé et lui a donné un nom. » L'εχαρισατο leur fournit l'occasion de désigner l'élévation de Jésus-Christ comme une χαρις, une grâce (1). Or, puisque Jésus-Christ a été élevé à cause de son obéissance, et qu'il est devenu quelque chose qu'il n'était pas auparavant, il doit être d'une nature susceptible de changement (*Or. I. cap.* XLIII, XLVI).

(1) Εἰ διὰ τουτο ὑψωθη και χαριν ἐλαβε και διὰ τουτο κεχρισται, μισθον της προαιρεσεως ἐλαβε. Προαιρεσι δὲ πραξας, τρεπτης παντως ἐστι φυσεως. Τουτο οὐ μονον εἰπειν, ἀλλα και γραφαι τετολμηκασιν Εὐσεβιος τε και Ἄρειος κ. τ. λ. C'est pourquoi ils appellent son élévation ἆθλον της ἀρετης.

Cette naissance de la divinité de Jésus-Christ est, selon eux, clairement indiquée en plusieurs autres endroits encore. Ainsi le Seigneur dit lui-même : « Toute puissance m'a été donnée. » (*Matth.* 28, 18.) « Le Père a donné tout pouvoir de juger au Fils. » (*Jean*, 5, 22.) Si son Fils avait été Dieu par sa nature, il aurait eu tout et n'aurait eu besoin de rien recevoir (*Or. III*, *c.* XVII, ὑπεροχη ἐστι. του διδοντος παρα τον λαμβανοντα ; *de Incarnat. contr. Ar.*, *c.* I) (1). Il faut donc que Jésus-Christ renonce à la qualité de bon et qu'il la laisse au Père seul ; qu'il renonce à l'omniscience et qu'il dise : Le Père seul sait le jour et l'heure ; qu'il renonce aussi à la sainteté de la nature en remarquant « que mon Père a sanctifié et envoyé dans le monde. » (*Jean*, 10, 36.) D'ailleurs il n'a point droit à la toute-puissance, puisqu'il chasse les démons par l'esprit de Dieu et non pas par sa propre force (*Matth.* 12, 28), et il attribue lui-même au Père sa résurrection (*Or. I. c. Ar. c.* XLVII ; *de Incarnat. c. Ar.*, *c.* I). Qu'il rende au Père tout ce qu'il possède en supériorité et en puissance d'esprit (1 *Cor.* 15, 28), et qu'il se soumette afin que Dieu soit tout en tous. Dans *S. Jean*, 17, 3,

(1) Φασι γαρ εἰ παντα παριδοθη, παντα λεγοντες την κυριοτητα της κτισεως, ἣν ποτε ὁ τε οὐκ εἶχεν αὐτα· εἰδὼ οὐκ εἶχεν, οὐκ ἐστι ἐκ του πατρος· εἰ γαρ ἦν, εἶχεν ἂν αὐτα ἀει ἐξ αὐτου ὤν, και χρειαν οὐκ εἶχε του λαβειν αὐτα (*Ath. fol.* 105).

il est dit positivement que le Père est le seul vrai Dieu.

Enfin ils invoquaient le passage de saint Luc, 2, 52, où il est dit que Jésus croissait en âge et en sagesse ; les paroles de Jésus-Christ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné (*Matth.* 27, 48)? »—« S'il est possible que ce calice s'éloigne de moi (*Matth.* 26, 39); » et en tiraient, sans le savoir, des conclusions qui allaient plus loin encore que leur propre système. Ils disaient, en effet : Comment est-il possible que ce soit là le Logos de Dieu par qui tout a été fait? Du reste, ils avaient seulement l'intention de dire : Comment, celui qui dit : Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? peut-il être égal à Dieu par sa substance (*Or. III. c.* XVII)? Toutefois cette conclusion était aussi en contradiction avec d'autres assertions d'eux, que nous retrouvons encore ; et entre autres avec l'unité de volonté qu'ils reconnaissaient entre le Fils et le Père. Du reste, il faut nécessairement qu'ils aient appliqué à la partie divine, en Jésus-Christ, l'augmentation de sagesse, puisqu'ils n'admettent pas en lui, à côté de cette partie divine, une âme intelligente; mais il y a toujours de l'inconséquence de leur part à accorder à Jésus-Christ une préexistence au monde, et à le reconnaître pour celui par qui tout a été fait, et pourtant à le faire croître en sagesse dans un corps

humain ! Il n'en serait pas de même s'ils disaient que, pendant son séjour sur la terre, il a acquis de la vertu ; car, d'après eux, Jésus-Christ devait aussi subir un temps d'épreuve pendant lequel il devait se raffermir dans la vertu. A la vérité, l'augmentation en sagesse et en vertu est intimement liée, et, quand on admet l'une des deux dans une personne, il est difficile de ne pas lui accorder aussi l'autre. Mais, faire augmenter en sagesse comme homme celui qui a créé tous les hommes, est aussi une idée par trop étrange, et il aurait mieux valu renoncer à l'accroissement en vertu plutôt que d'en venir là. Mais c'est ce qu'ils ne pouvaient pas faire, à moins de renverser toutes leurs assertions. Nous voyons déjà par là que le système tout entier ne supporte pas l'examen de la raison. Nous conviendrons, si l'on veut, que quelques ariens aient pu individuellement soutenir cette idée, mais non pas précisément Arius et Eusèbe de Nicomédie ; car Athanase, en le reprochant généralement aux ariens, ne les nomme pas : en attendant, comme il est incontestable que ce résultat découlait du système, tout ce qu'Arius personnellement gagnera à l'exception, c'est de n'avoir pas poussé l'inconséquence aussi loin qu'il l'aurait dû faire.

Quant aux passages que les catholiques avaient toujours cités pour prouver la vraie divinité de

Jésus-Christ, comme, par exemple, ceux où Jésus-Christ est appelé le Logos de Dieu, la sagesse et la force de Dieu, ils les expliquaient, ou du moins Astérius, qui avait été prié par Eusèbe de Nicomédie d'écrire pour la secte, en disant que saint Paul (1 *Cor. I*, 24) n'appelle pas Jésus-Christ *la* sagesse et *la* force de Dieu, mais sagesse et force de Dieu, sans article. Il n'était donc pas la sagesse absolue. La sagesse et la force du Père sont, à la vérité, éternelles, mais non pas celles du Fils, de l'unique; celui-ci n'est qu'une des espèces de forces et de sagesses que Dieu a créées. C'est ainsi que les sauterelles (*Joël*, 2, 25) ne s'appellent pas seulement une force, mais une grande force de Dieu, et le roi David, dans plusieurs psaumes, invite, non seulement les anges, mais encore les forces à louer Dieu (*Or. II. c. Ar.*, XXXVII). De même, il y a aussi plusieurs verbes de Dieu (λογοι); un d'entre eux est le Fils; il est donc appelé logos et sagesse de Dieu, sans l'être absolument. Ceci est tiré d'un passage de la Thalie d'Arius, cité par Athanase (*de decret. Nic. c.* XVI) (1). C'est aussi de la même manière qu'Arius interprétait le commencement

(1) Ἐκεινο μονον ἐχουσιν ὑπολειπομενον, ὁ και ἐν ἀσματιοις Ἀρειος και ἐν τῃ ἑαυτου Θαλειᾳ ὡς ἐπαποραν μυθολογει· πολλους λαλει ὁ Θεος λογους· ποιον ἀρα λεγομεν υἱον και μονογενη του πατρος; — ἐπειδη δε τονθορυζοντες λεγουσιν ὀνοματα ειναι του υἱου, λογος και σοφια κ. τ. λ.

de l'évangile de saint Jean (*de sentent. Dionys.*, c. XXIII) (1).

Enfin, les passages dans lesquels il est parlé de l'identité du Fils et du Père, ne se rapportaient, selon eux, qu'à l'identité de volonté; et celui de saint Jean (14, 10), où Jésus-Christ dit qu'il est dans le Père, et le Père en lui, signifiait, à leur avis, en partie, cette même identité de volonté, et, en partie, la présence de Dieu dans tous les êtres, mais en particulier dans ceux qui sont intelligens; car ils disaient : « Ce que le Père veut, le Fils le veut aussi. Il n'est opposé au Père, ni dans ses jugemens, ni dans ses pensées; mais il est d'accord en toutes choses avec le Père : le Fils partage les mêmes doctrines et les mêmes intentions que le Père : c'est en cela que consiste leur identité (*Or. III*, c. III).» — « Comment le Père, qui est plus grand que le Fils, peut-il être dans le Fils, qui est plus petit que lui? Celui-ci ne pourrait pas le contenir. Pourquoi s'étonnerait-on d'après cela que le Fils fût dans le Père, puisqu'il est écrit aussi de nous, que nous vivons, que nous mourons et que nous sommes en lui? Il est évident que, s'il a

(1) Ὡς ἄρα ὁ λογος οὐκ ἐστιν ἰδιος του πατρος, ἀλλ' ἀλλος μεν ἐστι ὁ ἐν τῳ θεῳ λογος, οὗτος δὲ ὁ κυριος ξενος μεν και ἀλλοτριος ἐστι της του πατρος οὐσιας· κατ' ἐπινοιαν δὲ μονον λεγεται λογος, και οὐκ ἐστι μεν κατα φυσιν και ἀληθινος του θεου υἱος κατα θεσιν δὲ λεγεται και οὗτος υἱος, ὡς κτισμα.

dit qu'il est dans le Père, et le Père en lui, c'est parce que lui-même ne regardait pas la doctrine qu'il enseignait comme la sienne, mais comme la force du Père, qui la lui avait donnée (*Or. III. cont. Ar.*, c. I, II) (1). » C'est ainsi qu'Astérius expliquait ces passages, et c'est donc bien certainement sans fondement que Philostorgue dit que cet Astérius a été le fondateur du semi-arianisme ; car on voit qu'il écrivait très parfaitement selon le cœur d'Arius lui-même, et ce dernier prit en quelque sorte des leçons d'Astérius, dont il adopta quelques unes des assertions (μεταγραψας δεδωκε τοις ἰδιοις), ainsi qu'Athanase l'apprend (*de decretis Nic.*, c. VIII).

Tels furent donc les enseignemens des ariens, tels furent les argumens sur lesquels ils les appuyaient. Mais il faut approfondir leur système pour reconnaître, comme le dit Athanase, que leur doctrine était plus amère que la mort. Comparons donc maintenant en peu de mots la doctrine des Pères de l'Église, des trois premiers siècles, avec celle des ariens. Les points de comparaison se

(1) Ἡ πως ὁλως δυναται ὁ πατηρ μειζων ὢν, ἐν τῳ υἱῳ ἐλαττονι ἐστι χωρειν ; ἢ τι θαυμαστον, εἰ ὁ υἱος ἐν τῳ πατρι ὁπουγε και περι ἡμων γεγραπται, ἐν αὐτῳ γαρ ζωμεν, και κινουμεθα και ἐσμεν — εὐδηλον γαρ, ὁτι δια τουτο εἰρηκεν, ἑαυτον μην ἐν τῳ πατρι, ἐν ἑαυτῳ δε παλιν τον πατερα, ἐπει μητε τον λογον ὁν διεξηρχετο, ἑαυτου φησιν εἰναι, ἀλλα του πατρος δεδωκοτος την δυναμιν.

présentent d'eux-mêmes, et c'est précisément pour pouvoir les représenter facilement à côté les uns des autres que j'ai exposé la doctrine de l'Église antérieure au siècle de Nicée. On verra aussi à présent pourquoi je me suis occupé encore de la doctrine de la rédemption. Si nous plaçons en regard avec elle la théorie de la rédemption, telle qu'elle était développée par les ariens, nous reconnaîtrons toute la différence qui sépare la doctrine arienne et celle de l'Eglise avant le concile de Nicée, sous le rapport de la divinité de Jésus-Christ.

Quiconque a observé, même légèrement, la manière dont l'esprit chrétien s'exprime, a dû reconnaître sans peine que la manière de voir des ariens est diamétralement opposée à la doctrine de l'Église avant le concile de Nicée. Nous ne pouvons pas nous figurer qu'il eût jamais été possible à un arien d'écrire une épître semblable à celle de saint Clément de Rome, de saint Ignace ou de l'auteur de l'épître attribuée à Barnabé; ni qu'un arien pût louer Jésus-Christ du fond de son cœur, comme Polycarpe. Un arien ne peut pas parler de la justification par la foi en Jésus-Christ, comme saint Clément, à moins de dépouiller ces mots de toute véritable signification, de toute force et de tout sens. L'arien ne connaissait d'autre mérite que celui de la vertu propre et de l'usage de la liberté; le Sauveur est pour lui un modèle de la

manière dont on peut, par son propre mérite, devenir une espèce de dieu. Est-ce ainsi qu'aurait pu parler un disciple de Jésus-Christ, pour qui « sa sainteté propre, « comme dit saint Clément, n'était qu'une folie. ? Jésus-Christ aurait été pour lui le modèle des Chrétiens, et ceux-ci devaient faire le contraire de leur maître ! Car si une créature avait pu, par ses mérites, devenir divine, pourquoi toutes ne le pourraient-elles pas ? Nous serions donc justifiés devant Dieu en une créature qui est juste par elle-même, c'est-à-dire qui s'est rendue peu à peu agréable à Dieu ? Celui qui peut concilier de pareilles idées, peut croire que saint Clément était le soutien des ariens. Comment un arien pouvait-il dire encore, comme saint Clément, que, par Jésus-Christ, « nous goûtons de la science immortelle du Père, que nous sommes élevés à sa merveilleuse lumière, » puisqu'il ne croyait pas que le Sauveur lui-même connût le Père, et se trouvât au sein de sa merveilleuse lumière ?

L'épître de Barnabé n'est pas moins opposée aux idées ariennes. Mais Barnabé dit, en outre, que personne n'aurait pu contempler le Fils s'il n'avait pas paru dans la chair. Mais le Christ des ariens, notre frère naturel, créature semblable à nous, fils de Dieu comme nous, pouvait bien se montrer comme il était; il pouvait se faire voir dans toute

sa nudité, et son aspect n'aurait fait mourir personne. Lui, qui, dans toute sa personne, croissait et augmentait en sagesse, de qui la gloire n'a réellement commencé que lorsqu'il a eu cessé de séjourner sur la terre, celui-là n'avait pas besoin de cacher sa gloire sous la chair, de peur que les hommes ne mourussent en le voyant. « Tout est en lui, tout se rapporte à lui, » dit Barnabé ; mais les ariens disaient que Jésus-Christ lui-même est un Dieu comme toutes les créatures. Dans l'épître de Barnabé, le Fils de Dieu est son vrai Fils ; chez les ariens, c'est un fils comme nous le sommes. Jésus-Christ, d'après l'épître de Barnabé, est le *Dieu* de l'ancien Testament, le Seigneur des ariens, qui a donné la loi à Moïse ; chez les ariens, on ne trouve pas la moindre trace de cela ; ils devaient même le nier, et ils le nièrent.

Les ariens n'auraient-ils pas regardé comme un blasphême de dire, comme Polycarpe, que gloire est due dans toute l'éternité au Père, avec Jésus-Christ et le Saint-Esprit ; à Jésus-Christ, le Grand-Prêtre *éternel?* Et saint Ignace, qui dit, en parlant de Jésus-Christ : « Notre Dieu » ὁ θεος ἡμων ! Un Dieu qui est né (κατα θεσιν) ne saurait être « notre Dieu. » Il met en lui son espérance, toute sa confiance ; « notre vie est Jésus-Christ, » — « notre inséparable vie. » Non, il n'y a point d'arien qui pût parler ainsi, point d'arien pour qui Jésus-Christ lui-

même est sorti du néant. Il est le Logos éternel du Père (ἀϊδιος λογος); ce qui, aux yeux de Barnabé, est absolument synonyme de «Fils» : car, dans le passage en question, ce mot sert même à expliquer l'autre. Mais c'est précisément là ce que niaient les ariens. Toute personne pour qui un écrit n'est pas un assemblage de phrases dépourvues de sens, mais qui voit et qui comprend l'esprit qui y domine, trouvera ce que nous venons de dire suffisant pour se convaincre qu'une différence caractéristique, impossible à méconnaître, existe entre les ouvrages des Pères apostoliques et les sentimens des ariens.

Chez les écrivains suivans, il n'est pas même nécessaire de se pénétrer de l'esprit de leurs ouvrages, la différence est exprimée dans les termes les plus clairs. Toutefois, si l'on désire porter un jugement bien motivé, il est à désirer que l'on entre dans l'esprit intérieur de ces écrits, et de la manière dont l'ensemble du christianisme, dans l'œuvre de la rédemption, y est envisagé. Quant à ce qui regarde la distinction entre le λογος ἐνδιαθετος et προφορικος, j'ai fait voir comment la tendance des Pères à conserver l'unité de Dieu, quoique le Fils fût une personne différente, y avait donné lieu, mais qu'une certaine obscurité avait été causée par le vague de l'expression. Or, chez les ariens, ce n'est pas faute de savoir manier la lan-

gue, mais avec pleine connaissance de cause qu'il est dit que le Fils est né dans le temps. Je ne tarderai pas à faire remarquer encore une différence bien réelle entre le λογος προφορικος et le ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, des ariens. Saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Origène, les deux Denys, de Rome et d'Alexandrie, ont parlé de l'éternité d'une manière si claire et si absolue, qu'il est impossible, en ce qui les regarde, de conserver le moindre doute sur ce sujet.

Le λογος προφορικος est asolument la même chose que le λογος ἐνδιαθετος; avec cette seule différence que l'un se rapporte à Dieu seul, et que l'autre se rapporte en même temps au monde. Or, celui qui avait cette idée, disait par là : le Logos est de la substance du Père; le Fils est, d'après les Pères de l'Église, lesquels, s'ils n'ont pas exprimé clairement cette distinction, l'ont du moins sous-entendue, la sagesse qui est en Dieu, et non pas *seulement* la sagesse de Dieu; les ariens disent, au contraire, que le Fils a été créé *du néant*. C'est en cela que l'on voit bien quelle différence il y a entre les Pères antérieurs au concile de Nicée, quand il leur arrivait parfois de dire que le Fils était un ποιημα, et les ariens, quand ils soutenaient la même chose. Le même mot exprime chez eux des idées tout opposées. Quand, d'après cela, on dit que le ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν des ariens est la même

chose que ce que Tertullien exprime par la phrase: « Au commencement Dieu était seul (1), » on oublie complètement que cette formule arienne a tout-à-fait le même sens que celle-ci : Ἐξ οὐκ ὄντων ἐστι. Tertullien enseignait, au contraire, que le Fils était de la *substance* du Père. Si, chez Tertullien, le Fils est de la substance du Père, chez Origène, il est engendré de toute éternité. Ici il y a une unité de *substance* qui, chez les ariens, n'existe que dans la volonté *seule*. C'est pourquoi les Pères de l'Église disent que le Fils est fils κυριως, γνησιος et ἰδιος; chez les ariens, il ne l'est que κατα θεσιν, κατ' ἐπινοιαν. Chez saint Irénée, le Fils est *vrai Dieu* (θεος ἀληθως); chez Origène *naturâ Deus;* comme il l'est aussi chez Tertullien, chez Denys et d'autres. Chez les ariens, il l'est devenu, c'est-à-dire dans un sens figuré. Origène et Irénée ont dit que nous devenions fils de Dieu par notre participation à la divinité du Fils. Les ariens soutenaient que le Fils de Dieu n'est fils que comme nous. Ceux-là enseignaient une union intérieure des hommes avec Dieu en Jésus-Christ; ceux-ci une séparation totale; et, loin d'être de nouveau véritablement unis avec Dieu par Jésus-Christ, il n'est pas même possible, d'après la

(1) Schleiermacher, l. c., p. 318.

doctrine arienne, que nous le soyons. D'après eux, Jésus-Christ nous sépare de Dieu, et par conséquent il n'est pas Dieu lui-même. Dans la croyance d'Irénée, d'Origène et d'autres, il nous unit de nouveau avec Dieu, et il est par conséquent Dieu lui-même; c'est là une différence essentielle. Justin dit : Le Fils a la sagesse par lui-même; et, étant la sagesse, il n'a pas besoin d'apprendre et de se perfectionner. Chez les autres, on rencontre à chaque instant les expressions αὐτολογος, αὐτοσοφια, αὐτοδικαιοσυνη, etc. Les ariens disaient, au contraire, que le Fils est une des forces, un des verbes prononcés par le Père, qu'il est *devenu* sage, juste, bon. En conséquence, chez les Pères antérieurs au concile de Nicée, le Fils est nécessairement immuable; chez les ariens, il est susceptible de changement.

Il serait facile d'indiquer les différences qui existent sur tous les points entre les ariens et les Pères des trois premiers siècles de l'Église. On pourrait prouver, de chaque Père en particulier, qu'il est diamétralement opposé aux ariens. C'est avec intention que j'ai dit *diamétralement* opposé (1). Enfin, on voit maintenant très clairement

(1) Cela se prouve notamment d'Origène. Chez lui, l'humanité de Jésus-Christ est médiatrice, son âme, qui préexistait, et non pas la partie divine en lui, déjà immortelle (voy. l. IV,

que l'on n'a pas tort de dire que c'est par le vice de l'expression, provenant de l'obscurité qui régnait

dans l'*Ep. ad Rom.*, *fol.* 514. *Tom. IV*, *ed. Rue*). Puis, Origène admet une communion véritable, affective de l'homme avec la divinité, et, en cela, il est opposé au principe fondamental des ariens, duquel tout le reste découle et dépend (*de princip.*, *l. I*, *c.* 2). *Una cum filio suo inhabitans, secundum quod dictum est, ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus* (*c.* 6); *tunc sunt in beatitudine cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant.* Origène aurait été obligé de rejeter cela pour devenir arien. Indépendamment de cela, le Fils est, chez Origène, essentiellement différent de ce qu'il est chez les ariens. Or, si Schleiermacher (*l. c.*, *p.* 352) pense que la distribution tout entière du livre des Principes prouve que le Fils est placé entre le Père et les autres forces spirituelles et vivantes, attendu que, « presque immédiatement après la Trinité, il est traité des natures intellectuelles et, en particulier, des plus sublimes, » il faut remarquer qu'Origène ne met aucune différence entre les êtres intellectuels, les anges et les âmes des hommes : car tous, dit-il, furent créés en même temps, et il n'y a que la différence de leur conduite morale qui a fait que les uns sont placés maintenant plus haut, les autres plus bas ; que les uns sont des esprits sublimes, et les autres des âmes simples (l. II, c. VIII et IX). Il admettait la préexistence des âmes, et disait non seulement que toutes sont égales, mais encore qu'elles ont toutes été créées en même temps. Or, comme il ne reconnaissait point de gradation entre les êtres créés, il ne pouvait pas non plus regarder le Fils comme celui qui fait le point de transition entre Dieu et la créature la plus sublime. C'est pourquoi le second article qui suit le Saint-Esprit (*l. I*, *c.* 5) traite *de rationalibus naturis*, et que ce n'est que dans le huitième chapitre

encore dans les idées, que de légères différences se sont glissées *d'elles-mêmes* dans les écrits des Pères, mais qui n'autorisent nullement à leur attribuer aucune différence avec la croyance plus récente de l'Église. Mais les ariens rendirent à l'Église le service de mettre un terme à cette obscurité, dans la pensée et dans l'expression; car le concile de Nicée exprime la croyance primitive de l'Église dans les termes les plus précis et les

qu'il est question *de angelis*. On ne conçoit pas non plus comment il peut y avoir aucune gradation entre le Créateur, tel que le Logos l'était véritablement aux yeux d'Origène, et les créatures. D'après Origène, dans ces passages, tous les esprits créés sont susceptibles de changement, mais le Fils ne l'est pas par sa nature. Je ne puis comprendre quelle transition peut exister entre eux. Cela est aussi clairement exprimé dans *Com. in Joh.*, *vol. II*, *fol.* 235, où il dit, par manière de comparaison (αὐ συγκρισει), que le Fils vaut mieux que *toutes* les natures *créées*. Enfin, ce qui me paraît aussi le plus extraordinaire, est que Schleiermacher ait pu ne pas comprendre Origène, quand il dit que le Fils, en qualité de θεος, est au Père, en qualité d'αὐτοθεος, comme les λογικοι sont au Fils, qui est αὐτολογος. Le père Petau remarque aussi, à l'occasion de ce passage, *stupor cum impietate certat* (*de Trinit.*, *l. I*, *c.* 4, *n.* 5). Mais, dans ce passage, il n'est question que de l'origine; c'est-à-dire que de même que le Fils a son fondement dans le Père, les êtres intelligens ont le leur dans le Logos, sans que l'on ait oublié pour cela le mode différent de leur formation : car le Logos a été engendré de la substance du Père, et les êtres intelligens ont été tirés du néant. Il ne saurait y avoir en cela de transition.

idées les plus nettes. Dans le livre suivant, je rendrai compte des circonstances qui donnèrent lieu au concile de Nicée, et de la manière dont Athanase le défendit.

FIN DU TOME PREMIER.

# TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

## LIVRE PREMIER.

Ce que les plus anciens Pères de l'Église, qui écrivaient sans s'occuper de polémique extérieure, c'est-à-dire Clément de Rome, Barnabé et Hermas, enseignaient au sujet du Fils de Dieu et du Saint-Esprit. — Enseignement des plus anciens apologistes, tels qu'Ignace et Irénée, contre les hérétiques, et sentimens des premiers apologistes contre les Juifs et les païens, tels que l'auteur de l'épître à Diognète, Justin, Tatius, Athénagore et Théophile d'Antioche sur ce même dogme. — Réflexions sur la distinction du λογος ἐνδιαθετος et προφορικος. — Examen et réfutation de l'assertion de Munscher et d'autres, d'après lesquels les prédicateurs, nommés jusqu'ici, croyaient que le Fils de Dieu s'était simplement incarné et ne s'était pas fait homme. — Réflexions sur les systèmes des hérétiques de cette époque; ils confirment la doctrine catholique du Fils de Dieu. — Croyance de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Denys d'Alexandrie sur la Trinité. — Coup d'œil sur les symboles publics et particuliers.

## LIVRE SECOND.

Commencemens de saint Athanase. — Idée générale de son caractère. — Son caractère ecclésiastique. — Doctrine de l'Église, de l'Écriture et de la tradition. — Principes qui en résultèrent pour sa qualité d'écrivain. — Ses écrits avant

que l'hérésie arienne n'existât : réfutation du paganisme, et défense du christianisme. — État primitif de l'homme. — Chute de l'homme. — Ce que c'est que le mal. — Possibilité du mal. — Suites du péché. — Péché originel. — Déduction de la déification de la nature, tirée du péché.— Comment, par le péché, la connaisance d'un Dieu, élevé au-dessus de la nature, s'est perdue, comme aussi celle de la différence entre l'âme et le corps de l'homme. — Preuve que Dieu est différent du monde (unité de Dieu) et l'âme du corps (immortalité de l'esprit de l'homme).—Preuve de la nécessité de l'incarnation du Logos, tirée de la raison. — Comment la rédemption de tous les hommes s'est faite en Jésus-Christ. — Possibilité d'une révélation immédiate de Dieu. — Le but des miracles de Jésus-Christ est de prouver cette vérité, que Dieu est élevé au-dessus de la nature. — Jésus-Christ est un modèle moral. — Liaison de la mort de Jésus-Christ avec son incarnation. — But de la résurrection de Jésus-Christ. — Preuve que Jésus-Christ est ressuscité, et qu'il vit, tirée de ce qu'il ne cesse d'agir mystérieusement dans les siens : la divinité de Jésus-Christ se montre dans l'histoire par ses œuvres divines : transformation du monde par lui. — Nécessité de l'expérience propre et intérieure pour vivre en lui. — Arius se présente. — Son caractère. — Occasion extérieure de la discussion qu'il élève. — Cause cachée de la rapide extension de sa doctrine. — Liaison de toutes ses assertions : il anéantit l'essence du christianisme. — Développement des motifs dialectiques et bibliques qu'il alléguait pour son erreur. — Elle est intrinséquement et véritablement opposée à la croyance du Fils de Dieu, telle que cette croyance se trouve dans les plus anciens symboles de l'Église.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.